ISSN: 3028-8509

Nº 4 - NOV-2024

MUNDANA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Latinoamérica: rupturas *y alternativas* *filosóficas* *desde* el sur

Fotografía y bordado:
Daniela Samaniego

Entrevista:
Ángeles Smart

Revista de Filosofía Mundana No. 4
Latinoamérica, rupturas y alternativas filosóficas desde el sur
Noviembre 2024

Revista de divulgación filosófica no académica
Cuenca – Ecuador

ISSN: 3028-8509
Revista Mundana

Colectivo Mundana

Consejo editorial
Antonio Fernández Parra
Diana Quinde Iglesias
Diego Jadán-Heredia
Diego Vintimilla Jarrín
Gabriela López Márquez
Lucía López Vaca
Verónica Neira Ruiz

Edición y corrección de estilo
Verónica Neira Ruiz

Diseño editorial
Antonio Fernández Parra

Fotografía y bordado
Daniela Samaniego

Coordinación de comunicación
Diana Quinde Iglesias

Equipo de comunicación
Martín Vasco Vinueza
Eduarda Abad Mendieta

https://revistamundana.ec/

Esta revista está bajo una licencia de autor de Creative Commons de Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

ISSN: 3028-8509 N°4 - NOV-2024

MUNDANA
REVISTA DE FILOSOFÍA

Latinoamérica, *rupturas y alternativas filosóficas desde* el sur

Fotografía y bordado:
Daniela Samaniego

Entrevista:
Ángeles Smart

CONTENIDOS

EDITORIAL 6

DOSSIER 9

La filosofía latinoamericana frente al capitalismo transestético
Macario

Articulaciones de la memoria histórica
Ana Cecilia Salazar Vintimilla

Pensar la raza: el alma y el cuerpo del siglo XX
Antonia Coronel

El New Age: entre los lugares energéticos y las apropiaciones exitosas
Lucía López

La recepción de Hegel en América Latina: desde la construcción de un problema hasta las contradicciones del Estado
Adrián Rodríguez

Modernidad y Colonialidad: dos caras de la misma identidad Aproximaciones desde Dussel
Marco Ambrosi de la Cadena

COLUMNAS 97

Poder y violencia en América Latina: un análisis filosófico de La fiesta del Chivo
J. Barish

Recordar para existir: Reflexiones desde la Filosofía Ch'ixi
Carla Ramos

Hegemonía: Mouffe y Laclau
Emy Díaz

Gestionar las culturas
Lala Sotomayor

Renombrar la Historia: La calle del olvido en Latinoamérica
Sebastián Ávila

El Indígena Imaginado
Valentina Schütze

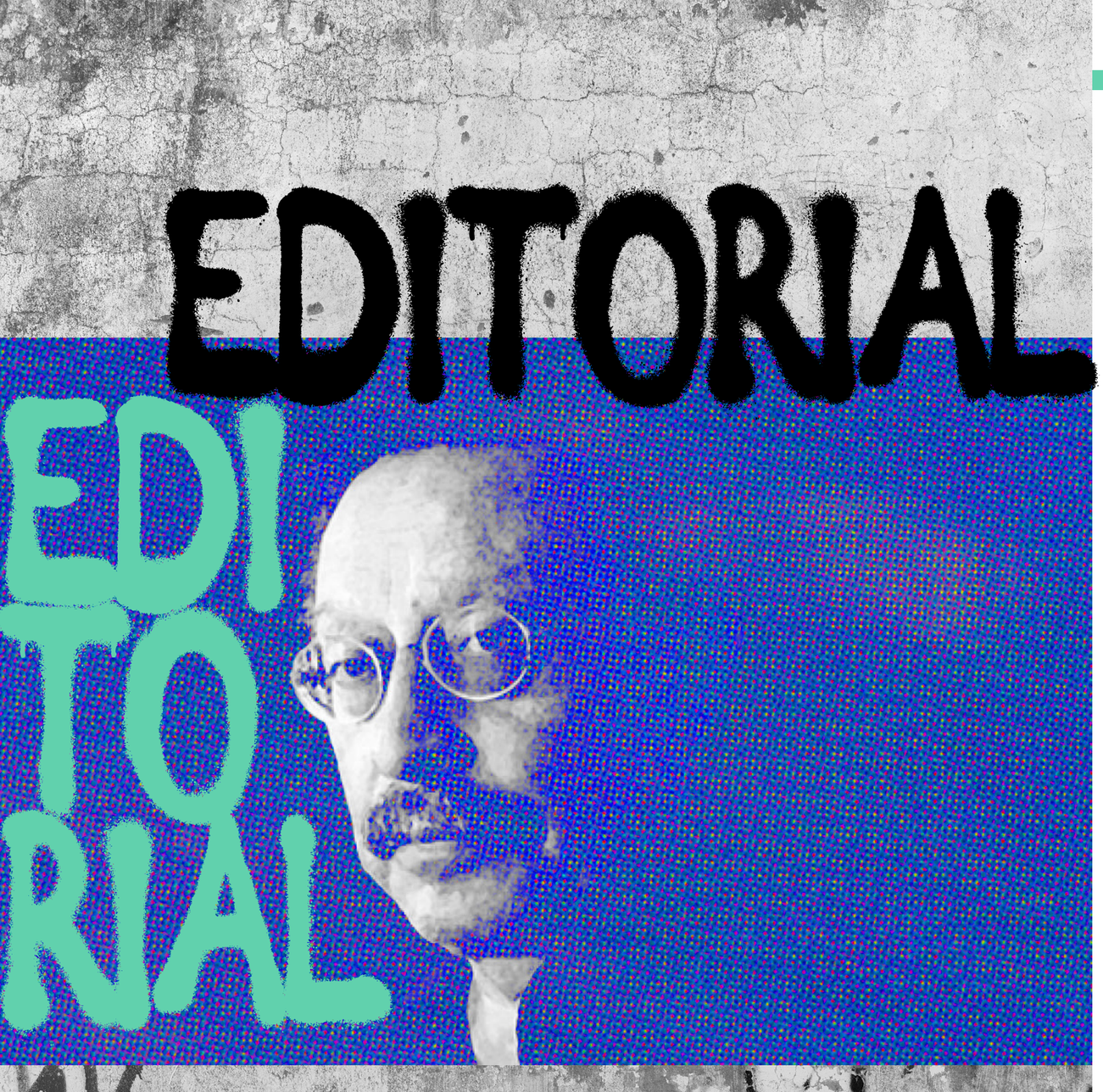
La Ecosofía de Félix Guattari: Una perspectiva latinoamericana en tiempos de cambio clobal
Carlos Quizhpe

La resistencia del ángel barroco
Alicia Martínez

ENTREVISTA 158

"Cuando uno quiere decir algo genuino uno no tiene que tener miedo de que no lo escuchen. Es la expresión de la verdadera vocación filosófica, que es lo que emparenta al filósofo con el artista"

Entrevista a
Angeles Smart
por Diego Jadán-Heredia



Un sombrero de mago llamado Latinoamérica

No existe una categoría tan necesaria de significar para entender la realidad de América, específicamente la de América Latina, que la propia noción de América. Dependiendo del contenido que se vierta sobre el gran contenedor ideológico llamado América, las perspectivas de comprensión de la realidad, al menos de occidentes, podrán resultar radicalmente diferentes, incluso contradictorias y antagónicas.

No es un hecho menor que esta región geográfica delimitada -y limitada por su forma de participación en el proyecto civilizatorio occidental- resulta fundamental para comprender las dinámicas del desarrollo histórico. Aunque pueda parecer, en principio, paradójico, no es posible comprender el mundo sin antes partir de una definición de lo que es América.

Partiendo por el nombre que ya es una denominación dada, impuesta, nuestro continente es, históricamente un espacio de disputa y, al mismo tiempo, ha sido el espejo desde el que se han construido, a la vez la identidad propia y también de quienes desde 1492 la ocuparon y la imaginaron a su imagen y semejanza.

Por ello «Latinoamérica, rupturas y alternativas filosóficas desde el sur» ha sido el tema central de la Edición 4 de Mundana Revista de Filosofía, como una provocación, incluso para nuestros articulistas para explorar las tensiones vigentes de escribir desde o sobre Latinoamérica. Procurando observar las costuras de este

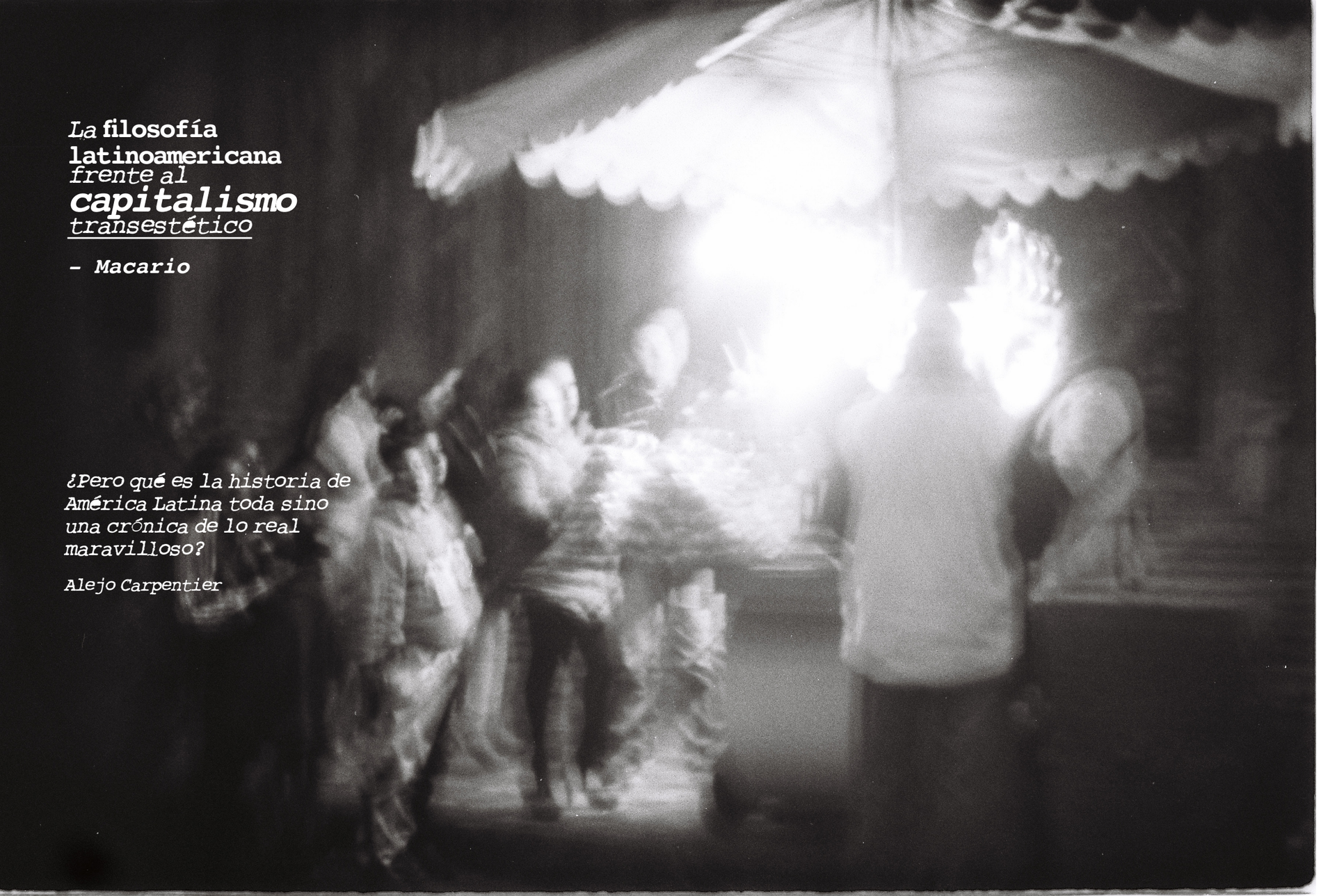
polémico concepto que, a la vez, resulta ser imposición e identidad; costuras que implican analizar los textiles filosofóficos que se juntan entre lo propio y lo ajeno, entre lo ontológico, lo ético, lo estético y, de forma transversal, lo político.

Una especie de vestido hecho de retazos que reivindica aquello que desde la colonialidad del poder ha sido rechazado; que habla desde lenguas que no le pertenecen y desde las que debe construir nuevos códigos identitarios y, al mismo tiempo, buscar las formas de decodificar los mandatos de la imposición colonial.

Toda ruptura es siempre una oportunidad, cada grieta es una especie de sombrero de mago del que habrá que procurar sacar el conejo y no liberar los demonios o quedar en la vergüenza de no obtener nada. Las rupturas como alternativas, como huellas que dejan mensajes en forma de experiencia y memoria. Las alternativas como forma de resistir al destino manifiesto de haber nacido en la tierra en la que sobre sus primeros habitantes se discutía si tenían alma como forma de justificar la enajenación y el despojo.

Con este número, Mundana Revista de Filosofía, cumple su primer año y no podemos sino agradecer a todas y todos quienes van siendo parte de este camino, de esta aventura de seguir pensando que la filosofía puede cambiar esta historia llamada modernidad capitalista, un año de creer que aún quedan razones para resistir, que otra filosofía también es posible.

Colectivo Mundana



La **filosofía latinoamericana** *frente al* ***capitalismo*** *transestético*

- Macario

¿Pero qué es la historia de América Latina toda sino una crónica de lo real maravilloso?

Alejo Carpentier

Cae la tarde y las luces no se encienden, los postes son inútiles, la noche se avecina y no podemos evitar su oscuridad; debemos aceptar, de nuevo, la penumbra. Un par de velas colocadas en lugares estratégicos intentan, sin mucho éxito, aclarar nuestros pasos, mejorar nuestra mirada. Pasa en muchos sitios, no en todos, seguramente habrá espacios privilegiados de luz groseramente permanente. Escribo desde un pequeño pueblo de la costa ecuatoriana, lugar lleno de comercios que hoy tampoco pudieron atender. Suenan radios a pilas. Los locutores intentan subir el ánimo de sus fieles oyentes, a ratos lo logran.

En el día, los niños regresan de la escuela con el bochorno pegado a su piel luego de horas de intentar estudiar en aulas

abarrotadas y calientes; sin embargo, no pierden la alegría. Su inocencia los protege de la indignación. Ancianos se sientan en la puerta de sus casas para darse un poco de aire con un periódico que hace las veces de abanico. En una casa cercana a la mía, en su pórtico, que la puedo ver desde mi ventana, un grupo de hombres mayores juegan cartas todas las noches; no perdonan ni fines de semana ni feriados. Estas noches no son la excepción. Acomodan unas velas que solo iluminan la mesa, no es necesario nada más, no dejan de jugar. Curioso como soy, hago un enorme esfuerzo por escuchar su conversación, sus tribulaciones, victorias y derrotas o, simplemente, sus aburridos días, bastante parecidos a los míos; debería estar con ellos, me repito cada noche.

Vuelve la luz, mientras alguien muy lejos de aquí no decida lo contrario, tendremos cuatro horas seguidas de luz que nos permitirán, a mí y a mi familia -imagino que a todas las familias- recuperar las horas que nos arrebataron o por lo menos tratarlo. Alguien prende la televisión; los noticieros solo deprimen, indignan, aunque nunca falta el segmento farandulero que quiere hacernos creer que con la pura voluntad haremos de estos días los mejores. No encuentro mejor momento para pensar en la idea de la ciudadela interior de Marco Aurelio: cuando el contexto es adverso debo crear un espacio en mí, dentro de mí, en el que sea realmente soberano; no me dura mucho tiempo esa sublime intención. Marco Aurelio lo dijo siendo emperador; es fácil construir una invulnerable fortaleza espiritual cuando se es emperador, o quizá me falta sabiduría práctica, da lo mismo. No es un imperial estoico con quien me identifico estos días; me siento más cercano a uno de los personajes de la película Parásitos (2019), a aquella vieja amargada que sabe que eso de ser bueno y simpático es mucho más fácil si se tiene dinero.

Pero no llego a desesperarme, de todas formas, mi familia y yo aguantamos día tras día; no tenemos opción. Hoy, a diferencia de hace unos años, es más fácil distraerse, desconectarse, volver vivible lo invivible. Nosotros no lo hacemos como mis lúdicos vecinos, nos falta desenfado, desparpajo, sinvergüencería. El internet, que a veces tenemos, nos permite comprar sueños por horas. Imaginar, por un rato, que no estamos jodidos. Esa capacidad de romper el tiempo ordinario, difícil e inasible, y construir uno extraordinario, emocionante, aunque temporal, guarda una cruel paradoja: la ilusión que provoca tener opciones de entretenimiento, formas de dejar de ser uno y la posibilidad de ser otro o simplemente dejar de pensar en el presente, al mismo tiempo de desconectarnos, nos adormece.

"Un amigo me llamó hace unos días para comentarme su **desazón** por la increíble pasividad que nos caracteriza: "**en otras épocas ya habríamos estado en las calles**", me dice; "en otras épocas, a esta altura ya habríamos **botado al gobierno completo**", nos decimos."

Esa llamada no era casual, mi amigo no intentaba solamente desahogarse, intentaba encontrar en mí una explicación. Ser filósofo adquiere sentido, especialmente para los demás, cuando podemos explicar la realidad, mirar las causas últimas, encontrar razones de carácter universal, nada más y nada menos. Él pretendía que calme sus inquietudes reconfortándolo con una explicación total. Nada más alejado de lo posible. El Hombre en abstracto al que nos ha tenido acostumbrada la filosofía occidental no tiene los problemas concretos que tenemos los hombres de carne y hueso. El Hombre en abstracto solo puede reconocerse a sí mismo, solo tiene un espejo frente a sí. Los hombres de carne y hueso nos reconocemos entre nosotros, nos odiamos y nos amamos, nos ignoramos, protegemos y anulamos. El racionalismo trascendente del Hombre tropieza con la realidad inmanente del hombre.

Esto no quiere decir que la abstracción que caracteriza a la filosofía convierte a esta disciplina en una mera ilusión, un juego de espejos

que solo distrae la mirada, sino que la reflexión filosófica no puede ni debe desatender la realidad en que está situada, el lugar concreto desde donde, ciertamente, aspiramos a lo universal. Sigo, como es innegable, las ideas de Leopoldo Zea. Si esto es así, si el filósofo mexicano tuvo razón, la paradoja que mencioné antes es menos intrincada, enmarañada, aunque no menos compleja. El ethos histórico -aquel concepto echeverriano- designa el habitar humano, en tanto histórico, en el que se construyen proyectos que procuran resolver la contradicción de una forma concreta de socialidad. En la modernidad capitalista, siguiendo la senda marcada por Echeverría (1998), el ethos histórico intenta resolver la contradicción entre el disfrute social de los valores de uso y su permanente sacrificio por medio de la reproducción de su riqueza (la valorización del valor abstracto). Su propuesta considera que la modernidad está compuesta por varias versiones de ella y que por eso es posible y deseable una modernidad no capitalista.

Un drama contemporáneo es que el capitalismo ha mostrado una versatilidad que me recuerda a aquella fábula renacentista en la que el personaje central tenía la capacidad camaleónica de participar de todas las naturalezas y cautivar al mismo Júpiter:

> Así como el más grande de los dioses abarca todas las cosas con su poder y es todas las cosas, así también veían que era este pantomimo de Júpiter, ya que algunas veces se

transformaba de tal manera que salía al escenario en forma de planta, imitando un solo tipo de vida sin ninguno de los sentidos. Poco después, cuando ya se había retirado, regresaba al escenario como un mimo e imitador de formas, convertido en miles de especies de animales: dirías que era un león irritado y furioso, un lobo rapaz y feroz, un jabalí salvaje, una zorra astuta, una voluptuosa y sucia cerda, una tímida liebre, un perro envidioso, un burro estúpido (Vives, 2018, p. 16).

Echeverría identifica cuatro formas, ethé, de vivir el capitalismo o, más bien, de hacer vivible el hecho capitalista. Y es el ethos barroco el único entre ellos

(los otros son el realista, el romántico y el clásico) que reivindica la forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso, en una especie de resistencia a su sacrificio. Este carácter (re) afirmativo de la vida, responde a su origen latinoamericano. Frente a un contexto histórico adverso, en el que las fuentes de comprensión de la realidad son anuladas, es decir, cuando opera una forzada transición de una ontología no moderna a una moderna, era necesario burlar esas serias pretensiones, simular aquiescencia de forma tan exagerada que en realidad conducía a lo que el filósofo llama, siguiendo a Bataille, la afirmación de la vida aun en la muerte.

> La ruptura festiva se cumple mediante la organización de todo un espacio ceremonial y un acontecer ritual que reconstruyen al mundo como mundo imaginario a fin de que ahí tenga lugar el trance que saca a los humanos de su existencia rutinaria. Es una ruptura que no puede darse sin el aparecimiento de un discurso propio, que es el discurso mítico, un discurso que, por su parte, no puede narrarse ni escucharse «en frío», que requiere ciertos recursos, de embriaguez, de complicidad, que sólo están disponibles en una circunstancia festiva (Echeverría, 2001, p. 219).

No es extraño que el ethos barroco sea una forma de (sobre)vivir al capitalismo que el filósofo ecuatoriano encuentra en la historia y el presente de América Latina; cuando una comunidad pobre ahorra todo el año, no para solucionar sus necesidades básicas, sino para celebrar una fiesta, no es sino el ethos barroco el que está presente (ilustración que no es mía sino de Stefan Gandler). Y es que el barroco, en su sentido artístico, connota lo ornamental, lo superficial, lo extravagante, pero también lo ritualista; así, por analogía, el comportamiento barroco de la modernidad capitalista se caracteriza por lo improductivo y lo irresponsable. Y no hay nada más improductivo que la fiesta, el juego, el carnaval, la ruptura del tiempo lineal.

En la ceremonia festiva reconstruida estéticamente acontece una serie de sucesos, tiene lugar y ocasión una serie de actos. Alguien dice algo, pronuncia las palabras necesarias para que tenga lugar la ceremonia ritual; alguien se desplaza con un determinado ritmo y en un determinado contorno objetivo. Esa palabra, ese ritmo y ese contorno identificados concretamente indican las tres perspectivas simbólicas elementales de la totalidad virtual de la estetización [eje de la palabra, eje del tiempo y eje del espacio] (Echeverría, 2001, p. 209).

La vida social sufre una ruptura estética, el comportamiento cotidiano se estetiza espontáneamente. Ahora bien, el poder del capitalismo para aumentar las desigualdades, suprimir capacidades intelectuales, afectivas y estéticas de los individuos (empobrecimiento de la vida que Jouvenel llamaba pérdida de amabilidad), hoy se

mantiene, pero con un cambio fundamental, propio de su capacidad mutable, las lógicas productivas del sistema y de consumo actualmente utilizan máscaras de naturaleza fundamentalmente estética. Desde hace cuarenta años, no mucho más, occidente -no especialmente en sentido geográfico sino conceptual- vive lo que Lipovetsky llama capitalismo transestético (si bien también utiliza otros adjetivos como creativo, artístico y sensible):

> [Un capitalismo transestético] que se caracteriza por el peso creciente de los mercados de la sensibilidad y del proceso diseñador, por un trabajo sistemático de estilización de los bienes y lugares comerciales, de integración generalizada del arte, del look y de la sensibilidad afectiva en el universo consumista. Al crear un paisaje económico mundial caótico estilizando el universo de lo cotidiano, el capitalismo no es tanto un ogro que devora a sus propios hijos como un Jano de dos caras (Lipovetsky y Serroy, 2015, p. 49).

El filósofo francés describe a este tipo de capitalismo echando mano de la bifrontalidad de Jano porque no deja de ser cínico y agresivo, no deja de buscar la máxima rentabilidad y la acumulación, sino que lo hace explotando «racionalmente y de manera generalizada las dimensiones estético-imaginario-emocionales con fines de ganancia y conquista de mercados» (Lipovetsky y Serroy, 2015, p. 10). No se puede ser más perverso.

Al estetizarse la vida cotidiana, aparece ante nuestros ojos una inflación estética, la infiltración de lo estético en todos los intersticios de lo antes considerado corriente: comer se vuelve un rito estético, un par de medias -la prenda más aburrida- se vuelve objeto de fascinación estética, la visita a un museo -antiguo espacio donde la añeja jerarquía del arte se hacía presente- es ocasión para fotografías cool, la lectura -un acto otrora de gozo individual- se vuelve un acontecimiento que debe ser presentado al público de forma estética; todo con fines comerciales pero que se ocultan bajo el discurso de afirmación de la identidad.

El homo aestheticus del capitalismo sensible, sin embargo, oculta una realidad latente: esa vida bella, emocionante, vibrante, no se corresponde con la miseria humana que ella mismo produce, un «teatro de las apariencias» (Lipovetsky y Roux, 2004, p. 62). Resolver la paradoja no es

sencillo. Lo real maravillo, esa feliz expresión de Carpentier, nos invita a mirar nuestra realidad al tiempo de imaginar un mundo posible, una utopía. El ethos barroco representa esa posibilidad latente. Aníbal Quijano sostiene que todo cambio de la sociedad tiene lugar, primero, como transfiguración estética; la utopía se encuentra, primero, en el reino de la estética. En ese sentido, una estética latinoamericana, no se concibe al margen de un compromiso ético, la afirmación de la vida: "la estética debe estar a favor de la vida, al menos en su acepción más profunda y no respecto del ejercicio usual como el pensamiento en torno al arte y la belleza" (Quezada, 2020, p. 149). Consecuentemente, lo que no afirme la vida, no puede ser bello.

La filosofía latinoamericana siempre es política porque no puede considerarse al margen de la acción. Hoy tenemos un escenario en el que ciertas categorías deben repensarse, ese mundo posible, un mundo no capitalista, parece más lejano que nunca; al mismo tiempo, un buen amigo, no el de la llamada, me recordaba que es precisamente este estado de cosas el que anuncia el momento mesiánico del que Benjamin hablaba; me dio ánimo escucharle. El ethos barroco, no es en sí mismo anticapitalista, pero pretende cuidar lo que la modernidad capitalista quiere destruir: el mundo de la vida, el del valor de uso. El enorme peligro que enfrentamos es que ese capitalismo creativo avanza cual enano puesto las botas de siete leguas, como dice Kierkegaard, y también se adueña, sin hacérnoslo notar, de nuestras expresiones cotidianas de ruptura, gozo improductivo que de ser expresiones de resistencia muta a actividades fastidiosamente útiles.

Me ha tomado muchos días terminar este ensayo, en realidad, es solamente un primer intento por encontrarle sentido -triste sentido- al aletargamiento social que vivimos, pese a que el contexto, de dolor y sufrimiento por doquier, exige otra cosa, que cuidemos y preservemos los espacios de imaginación y creatividad liberadora y emancipadora, como formas cotidianas de vencer a ese perverso enano. Todo esto lo sé porque observo a mis vecinos que, al olvidar el mundo, resisten, lo hacen cada noche, al gastar -digerir, no perder- el tiempo entre el juego y la risa.

Referencias

Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*. Editorial Ítaca-UNAM.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Editorial Era.

Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Editorial Anagrama.

Lipovetsky, G. y Roux, E. (2004). *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Editorial Anagrama.

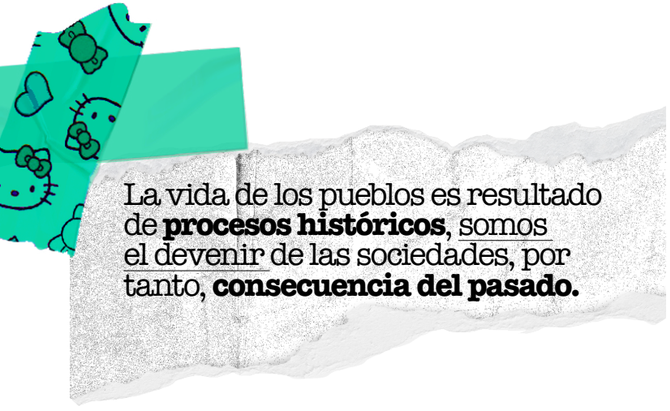
Quezada, A. (2020). *La sinestesia como posibilidad sensible de la vida*. En E. Tellez (Ed.). Para una estética de la liberación decolonial (119-153). Ediciones del Lirio.

Vives, L. (2018). *Fábula sobre el hombre*. Vivesiana, Vol. III, 9-25.

Articulaciones de la *Memoria Histórica*

- ***Ana Cecilia Salazar Vintimilla***

Todas las sociedades se construyen sobre sus propias experiencias y se configuran permanentemente a partir de un pasado común. Comprender la manera en la que nuestros antepasados enfrentaron los hechos de la realidad requiere acudir a la memoria, inclusive a aquella que se ha intentado borrar.



La vida de los pueblos es resultado de **procesos históricos**, somos el devenir de las sociedades, por tanto, **consecuencia del pasado.**

Cada hito histórico acaecido en una sociedad deja huella y se acomoda en función de una u otra narrativa de los hechos. A la mayoría de la población ecuatoriana la memoria le ha jugado una mala pasada, pues se ha acostumbrado a pensar que vivimos en un mundo que ya está hecho sin recordar que todos hemos participado. Esta forma de pensar es resultado de sesgos estructurales que tiene la memoria y es quizá la consecuencia más profunda del proceso colonialista vivido en América Latina.

El presente ensayo es una deriva entre la memoria y la actualidad, entre lo posible y lo deseable que busca otra dirección, porque la que hemos tomado como pueblo y sociedad es especialmente negativa. La memoria es selectiva y parecería que la mayoría de la población ecuatoriana se quedó con lo que la narrativa colonialista ha construido. Una Nación es una elección acerca de qué se quiere recordar y qué se quiere olvidar y esa elección debe ser hecha de modo que sea reconocido como patrimonio común de todos y todas (Renán, 1993). Estoy convencida, o quiero estarlo, de que hay más posibilidades que lo heredado y construido hasta aquí. Acudo a la memoria para resignificar el pasado desde una mirada autocrítica, con el propósito de sacar lecciones, repensar y reconocer que somos fruto de una historia contada desde la visión del proyecto político de la modernización capitalista impuesto desde el mismo momento que nacimos como país y que se sostiene hasta hoy bajo la versión del fin de la historia.

Memorias efímeras

En medio de la vorágine de información, mucha de dudosa autenticidad e intención, existe el riesgo de debilitar aún más la frágil memoria que tenemos, especialmente de las nuevas generaciones. Requerimos recordar de dónde venimos para no ser licuados por la homogenización de la cultura global y la virtualidad exacerbada. Necesitamos encontrar respuestas a la situación de confrontación, odio y polarización que hoy vivimos. Necesitamos reflexionar sobre la mentalidad e idiosincrasia de sociedades configuradas, como dice Octavio Paz, a la sombra de ccidente y de una historia atravesada por la ruptura cultural, política social y económica de la conquista cuyas consecuencias no acabamos de desenredar. ¿De qué otra manera explicamos

lo que está pasando en nuestros países, y más concretamente en Ecuador, donde se desmoronan las instituciones que dieron forma a la vida de la nación en los últimos dos siglos? El Estado y la sociedad han fallado en la construcción de un proyecto de país. Estamos desbordados de frustración, y lo más grave, no logramos reaccionar ante el abuso, la inoperancia y la corrupción de la clase política, aunque se podría anotar alguna salvedad. Enfrentamos el colapso del Estado y una suerte de auto boicot que nos está llevado a creer que no se puede cambiar el rumbo de los hechos.

La justicia en Ecuador históricamente ha funcionado a base de trampas y desvíos fraguados por personas cuyo único objetivo ha sido asegurar sus propios beneficios. ¿Cómo es posible que hayamos llegado a la actual situación, un país donde la política se ha degradado a niveles vergonzosos, la economía ha generado condiciones de vida precarias, miles de familias se debaten en el desempleo, se excluye de la educación a millones de jóvenes y se niega la salud a la gran mayoría de la población? ¿Cómo es posible que permitamos el saqueo y la violación continua de nuestro territorio por parte de empresas extractivistas y depredadoras, pero sobre todo que sean nuestros propios gobernantes quienes provoquen y permitan esta situación? Tenemos una mentalidad que reproduce el colonialismo y acepta el poder fáctico de una economía administrada por los organismos internacionales. Solo la memoria a corto plazo, el conformismo y la indolencia pueden permitirlo. Inducidos por la retórica del marketing y el populismo, hemos desarrollado una cultura política inmadura, clientelar y mesiánica, a partir de una memoria efímera que funciona como un arma de dominación y control social para hacernos creer que no hay nada más que hacer. La consecuencia es una población que se autocensura, que permite que le restrinjan sus más elementales derechos,

hasta el punto de haber llegado a vivir normalmente en estado de excepción.

Memorias incómodas

Cuando observo la calidad de relaciones que se desarrollan en todas las esferas de la vida, ya sea en los espacios sociales, políticos, económicos, culturales presenciales o virtuales, encuentro tanta discriminación y racismo que termino por pensar que el Ecuador no ha superado sus memorias incómodas, que mucha gente reniega lo que fuimos, que muchos intentan olvidar o esconder sus raíces originarias pero que estas se niegan a desaparecer, perviven en nuestro ADN y reclaman su espacio. Desde la creación de la república, la institucionalidad buscó configurarse como un estado moderno y civilizado al más puro estilo occidental. Los criollos independentistas soñaban reivindicar su lugar en el poder, una naciente oligarquía que se reveló contra la arbitrariedad monárquica para ocupar su lugar. Lo moderno llegó a nuestro país como aspiración sociocultural de un sector que renegaba de su origen por lo que segregaba todo lo que tenía que ver con lo nativo o indígena. Lo moderno se comprendía como la diferenciación de lo propio frente a lo autóctono o popular considerado como retrasado, rustico, básico, inferior, pero que sostenía el estándar de vida de las élites, siendo los oprimidos quienes facilitaron los ideales occidentalizados de la época que reproducía costumbres patriarcales y racistas propias de la corte española.

Las clases acomodadas satisfacían sus lujos sobre los hombros de los guarderos, quienes cargaban muebles, pianos, estatuas, confesionarios e inmensos paquetes llegados de las ciudades europeas; muchos morían en el camino bajo el peso de todos aquellos objetos de lujo que las élites sociales requerían para cumplir sus aspiraciones de modernidad y progreso. Algunos evocan de manera romántica lo prehispánico como una marca identitaria, pero por supuesto sin aceptar las costumbres indígenas y sin reconocer sus relaciones filiales, pues en nuestro país mucha gente prefiere identificarse con el legado español y negar cualquier rasgo de su componente indígena. Nuestra historia está plagada de falsedades y negaciones, es un texto lleno de pasajes escritos con tinta invisible, decía Paz: "Amerindia fue un conjunto de naciones, lenguas y culturas que hoy reclaman el reconocimiento de la plurinacionalidad, pero la sociedad tiene múltiples autocensuras que niegan las diferencias y los antagonismos con las identidades del mundo precolombino vencido, pero no muerto" (1990, p. 17).

Memorias irredentas

Cualquier intensión de contradecir a la modernidad capitalista, desaparece desde el origen del estado ecuatoriano con consecuencias presentes hasta nuestros días. Las heridas de la población permanecen abiertas y se han abierto muchas más en el marco de este intento de llegar a ser una nación moderna. Como sabemos, la población indígena fue diezmada, de más

de 10 millones quedaron un millón de personas a causa de la explotación inhumana. Los indígenas fueron desplazados a pesar de ser los dueños del territorio, sometidos a diversas formas de despojo como el sistema de hacienda, el huasipungo, las reformas agrarias que favorecieron a los terratenientes y continúan siéndolo con la expansión de la agroindustria y las inmensas extensiones de tierra adjudicadas a proyectos extractivistas.
Es difícil construir una convivencia fraterna con estos antecedentes. En la actualidad más del 60% de personas autoidentificadas como indígenas viven por debajo de la línea de la pobreza (INEC, 2016) según el portal Ecuador en cifras.
Mas tarde, para implementar la industrialización se trajeron esclavos africanos como fuerza de trabajo barata y sometida.
La modernidad en América no hubiese sido posible sin la explotación a indígenas, campesinos y negros. En 200 años de vida, el Ecuador no ha logrado sentar las bases de un proyecto fraterno, democrático e inclusivo. Todo lo contrario, se han profundizado las contradicciones, las manifestaciones de racismo y la polarización social que ha sometido al país a la incertidumbre absoluta sobre las posibilidades del futuro y que nos están llevando a condiciones de vida insostenibles para la mayoría de la población. La pobreza, la migración y la violencia crecen en medio de la caída de las instituciones del orden actual, poniendo en evidencia el derrumbe del paradigma modernista. No hay “leyenda negra” todas son realidades que

no están en nuestra memoria colectiva porque esta versión de la historia nos contó el cuento de los libertadores y no de los vencidos.

La sociedad ecuatoriana funciona en base a un conjunto falsos dilemas, entre ellos, el del juego político electoral que obliga a votar por partidos que tienen dueños, que se venden al mejor postor, emprendimientos electorales carentes de propuestas programáticas, que posicionan a personajes ambiciosos e improvisados a quienes les gusta decir que ellos saben qué hay que hacer y que nosotros solo debemos votarlos. La población confía una y otra vez en quienes la defraudan, de alguna manera todos permitimos que continue la lógica colonial impregnada en nuestra conciencia, una lógica basada en el abuso de los fondos públicos, el derroche y los excesos, así como el fortalecimiento de las jerarquías sociales con su imaginaria y falsa pureza de linaje.

Las ciudades de Quito y Guayaquil crecieron emulando las metrópolis europeas, la una como capital y la otra como puerto marítimo disputando la administración de Estado en su beneficio particular, mientras tanto el resto del territorio ecuatoriano era postergado en sus necesidades y requerimientos. La consecuencia, una sociedad fraccionada, inequitativamente atendida que creció entre el complejo de superioridad, por un lado, y por otro de sumisión. La clase dominante, se cree heredera de los españoles y se niega a aceptar su mestizaje, mientras la población indígena fue acumulando un sentimiento de dolor, pero también de resistencia. Los mestizos, que no somos ni lo uno ni lo otro, pero al mismo tiempo ambos, representamos la inmensa mayoría de este país y nos movemos en el campo de los dilemas.

> El mestizo, en la colonia, era la imagen viva de la ilegitimidad, seguramente por eso debemos reconocer su profunda inseguridad pues si bien sabe que no es blanco intenta alejarse lo más posible de lo indio en su existencial crisis identitaria…. En esa sociedad acomplejada, que renegó del verdugo español pero que quería parecerse a él, el mestizo era un hombre sin oficio ni beneficio, de profesiones dudosas, por ello el hampa los reclutaba, al igual que hoy siguen siendo el bandido, el policía, el soldado, el caudillo, el líder político, el jefe de Estado (Paz, 1990, p. 49).

La identidad nacional se asienta sobre este mosaico de múltiples identidades que se expresan en un amplio entramado de diversidades, exaltando sus diferencias sobre la búsqueda de un proyecto compartido. Mientras los indios, los campesinos y los negros se quedaron fuera de la historia de la nación ecuatoriana, los mestizos sobrevivieron en circunstancias adversas y dolorosas. Este complejo proceso de desencuentro humano, esta falta de

pensarnos como una sola identidad asentada en un mismo territorio, se traduce en una narrativa histórica que organiza el olvido y la memoria desde una visión unilateral e incompleta, la de las élites. Los mestizos, principal producto de la colonia, responden a una identidad confusa, incapaz de construir un concepto para denominarse a sí mismo, que coadyuve a sentar las bases de una identidad nacional que integre las diferencias.

Enfrentamos un proceso difuso e inconcluso en la construcción del Estado-nación, con graves consecuencias para alcanzar la consolidación de una ecuatorianidad común, lo que nos ha impedido autoreconocernos desde lo andino/latino y que más bien se volvió más y más occidental bajo la lógica del mercado que homogeniza el pensamiento, los gustos, las lecturas, especialmente ahora a través de la virtualidad generando una conducta imitadora y sin criterio. La mayoría de la población ecuatoriana aspira a ser parte de este mundo, pero para este mundo el Ecuador es insignificante, apenas una zona de sacrificio, un territorio descartable, en cuanto se agoten sus recursos quedará al margen de la dinámica global.

Memoria que resiste

El idioma quechua nos define en nuestra expresiones y sentimientos, perduran los nombres de los lugares donde se levantaron nuestras ciudades. Pero la negación inhibe la existencia de esta dualidad, haciendo que persista la alienación cultural, es decir las relaciones neocoloniales. En este punto, necesitamos definir aquello que queremos llegar a ser, para dotar a la sociedad de un mismo sentido de pertenencia en la diversidad, y resignificar el pasado como capacidad de resistencia. Como plantea Silvia Rivera, "la noción de un mestizo que no se avergüenza de su parte india, que no ambiciona asimilarse a la clase criolla y que no renuncia a la posibilidad de ser libre" (en Pérez, 2010, p. 2). Para esta autora existen dos clases de mestizos:

> uno funcional al proyecto de la modernización que refuerza la estructura neocolonial de clases, y otro que asume su mezcla desde una opción emancipatoria, que recupera la memoria asumiendo un rol descolonizador, asume su identidad desde dos vertientes y reivindica su derecho a ser nuevo a partir de la contradicción que implica su herencia colonial (en Pérez, 2010, p. 2).

Reconocer esta condición en lugar de negar una parte de nuestra ontología es hacer frente a la narrativa de la modernidad, es descolonizar el mestizaje, sostiene Rivera.

Por su parte, Bolívar Echeverría (2000) afirma que: "La modernidad en su forma capitalista, al subsumir en su dinámica totalizadora a todas las antiguas formas de configuración identitaria y de articulación política ha logrado trazar una especie de historia o destino único sin precedentes" (p. 85). Los latinos tenemos una

característica: "un ethos barroco, una respuesta a la modernidad que acepta las contradicciones del capitalismo, pero su actitud no es pasiva todo lo contrario, se resiste a aceptarla (p. 85)".

Esta condición no acepta la versión rosa de la conquista como el encuentro de dos mundos en la que fuimos nosotros los que salimos ganando, versión hoy reforzada por las posturas hispanistas de los autodenominados libertarios.

El ethos barroco representa otra forma de modernidad, en la cual podemos observar la sobrevivencia de elementos culturales prehispánicos resultado de un proceso de resistencia contra la devastación del núcleo cualitativo de la vida; una puesta en escena capaz de invertir el sentido de esa devastación y de rescatar ese núcleo, si no como acto en la realidad, sí como potencia racismo, el autoritarismo y la completa devastación social (Echeverría, año, p. 94).

Memorias imprescindibles

Como diría Silvia Rivera, necesitamos comprender lo abigarrado de nuestra sociedad con toda su profundidad histórica, comprender mejor lo que somos, lo que nos mueve, lo que debemos hacer. Es decir, nuestra identidad como sujetos con sentido de pertenencia a un mismo pueblo, tarea urgente para superar el colapso nacional y la confrontación social. Debemos recuperar nuestras memorias imprescindibles, nuestros principios ancestrales, la reciprocidad y la armonía con los otros y con la naturaleza para enfrentar la colonialidad del poder que articula la codicia, el individualismo, la vanidad y que tiene absoluta vigencia. En nosotros está el sol de la mitad del mundo, somos el corazón de la tierra. La versión imprescindible de la historia que necesitamos escribir, es nuestra capacidad de autodeterminación y soberanía, nuestra capacidad de resistencia para rebelarnos en contra del olvido funcional al sistema de muerte.

Necesitamos superar esta narrativa de la historia que reconoce una sola versión de la memoria. La otra versión tendrá que ser anticolonial, anticapitalista, antineoliberal, antipatriarcal. Ampliemos el camino de lo común entre todas y todos los ecuatorianos para permitirnos construir la verdadera liberación del colonialismo imperante, en tanto luchamos para que no haya un solo oprimido y no quede un solo lugar dominado.

Referencias

Echeverría, B. (1994). "El ethos barroco", en Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco.* Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista.

Paz, O. (1990). *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe.* Seix Barral.

Pérez Gerardo, D. (2010). *Sujetos, identidades y políticas de emancipación. El pensamiento social y político latinoamericano frente a la actual coyuntura latinoamericana.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Renan, E. (1993). *¿Qué es una nación? y otros ensayos.* Donzelli.

Saltos, N. (2024). *Memoria y pensamiento de las nacionalidades Reflexiones críticas sobre el movimiento indígena ecuatoriano.* Ediciones Abya-Yala.

Pensar la raza: *el alma y el cuerpo* del siglo XX

- *Antonia Coronel*

Si bien como lectoras y lectores realizamos un "pacto ficcional" cuando revisamos una obra literaria también somos conscientes que en esa ficción hay un mensaje que nos podría conducir a una importante discusión sobre la interpretación entre lo real y lo ficticio. Sobre esto Umberto Eco nos dice:

> Pero hay otra razón por la que la narrativa nos hace sentirnos cómodos con respecto a la realidad. Hay una regla áurea para todo criptoanalista o descifrador de códigos secretos, y es decir, que todo mensaje puede ser descifrado con tal de que se sepa que se trata de un mensaje. El problema con el mundo real es que llevamos milenios preguntándonos si hay un mensaje y si ese mensaje tiene sentido. De un universo narrativo sabemos con seguridad que constituye un mensaje y que una autoridad autorial está detrás de él, como su origen y como conjunto de instrucciones para la lectura (Eco, 1997, p. 127).

Aquí no veremos "el universo narrativo" que Bustamante expresa en la obra Para matar el gusano. Nos interesa averiguar algo más sencillo. Reconstruir, desde la ficción, la mentalidad que circunda al tema de la raza en la época junto a un Boletín del Instituto Normal "Manuela Cañizares" de 1934 donde se aborda la misma categoría a partir de la medicina y la biología, así como una breve crítica que realizó Belisario Quevedo al estado ecuatoriano en un discurso pronunciado a los estudiantes del colegio Mejía.

Entonces el mensaje sobre la raza se abordará desde textos educativos, retóricos, ficticios acompañados de un par de ilustraciones educativas del siglo XXI que simplemente se las presenta como una señal del mensaje.

En las primeras décadas del siglo pasado profesores de colegios urbanos de Quito escribían a sus lectores que a la raza mestiza le amenaza un peligro degenerativo (León, 1934) y proponían difundir cultura y educación para "impresionar en los cromosomas" e impulsar una mejor cultura (León, 1934).

En el Boletín titulado La herencia y el porvenir del mestizaje en el Ecuador el autor reflexiona sobre cómo se transmiten las herencias

Nota: imagen tomada de la lámina educativa La colonia #395 de Ilustraciones educativas siglo XXI.

generacionales. A través de un lenguaje biológico específicamente botánico sale a la luz los términos mestizo o bastardo y línea pura para comprender las constancias que se muestran en la herencia de los caracteres (León, 1934). Asimismo, cuando trata sobre la herencia en el hombre menciona que hay leyes de trasmisión y variabilidad en algunos de sus caracteres (León, 1934) donde se visualiza el diálogo entre la antropología y la biología basado en las leyes mendelianas de los organismos. El autor afirma: "La sucesión de las funciones en la evolución de un individuo no se realiza caprichosamente, obedece a normas dictaminadas por la herencia" (León, 1934, p. 74). Las bases orgánicas de los sujetos son las posibilidades mismas de su ser íntegro sumado a los factores externos. La sangre es el principal transmisor del humor, así como de las enfermedades (León, 1934).

Los factores naturales como el clima, el suelo, el reino vegetal donde la persona se desenvuelve generan cierto humor. Debido al suelo, en la Costa son alegres, expansivos e inquietos; en la Sierra son tristes, reservados y serenos (León, 1934). También señala que existen factores étnicos que guardan cierta predisposición en la raza

Nota: imagen tomada de la lámina educativa Historia del Ecuador "La colonia" #50 de Ediciones Godoy.

india, negra y blanca. Las mezclas entre estas razas dan los siguientes tipos étnicos que concurrían en las escuelas observadas por León. Señala doce tipos:

> 1. Blanco, tipo rubio: hijo de europeos. – 2. Blanca, tipo moreno: hija de americana y europeo. – 3. Indio puro. – 4. Mestizo: hijo de india y blanco. – 5. India amestizada: hija de india y mestizo. – 6. Chola: hija de mestiza y blanco. – 7–. Negra, tipo africano. – 8. Negro, tipo depurado. – 9. Mulata: hijo de negra y blanco. – 10. Mulato de segundo grado: hijo de mulata y blanco. – 11. Zambo: hijo de india y negro. – 12. Zamba de segundo grado: hija de indio y zamba (León, 1934, p. 82).

Menciona, asimismo que se realizaron estudios de los grupos sanguíneos en Ecuador y en otros países sudamericanos donde se revelaba el porcentaje racial de los territorios. Según el estudio del Dr. Carlos Vela mencionado en el texto el mestizo es la raza que predomina en el Ecuador (León, 1934) y que se encontraba amenazada de un peligro degenerativo e incitó a salvarla haciendo una referencia a José Ingenieros: "Fortalezcámosle para que en los siglos venideros sea la verdadera raza cósmica y conserve con orgullo los nombres de Atahualpa y Benalcázar" (León, 1934, p. 90).

Según el autor había una especie de crisis racial porque "el cruzamiento hubiera dado excelentes resultados si la higiene individual, social, racial (eugenesia) hubiera

intervenido. La pobreza y la ignorancia de los grandes preceptos higiénicos han permitido que la degeneración morfológica, constitucional y psíquica vaya aumentando en los mestizos" (León, 1934, p. 88). De este modo el aumento y la difusión de la cultura y la educación era lo que podía impresionar en los cromosomas y aportar en las bases "que sustente con mayor eficacia las culturas venideras" (León, 1934, p. 90).

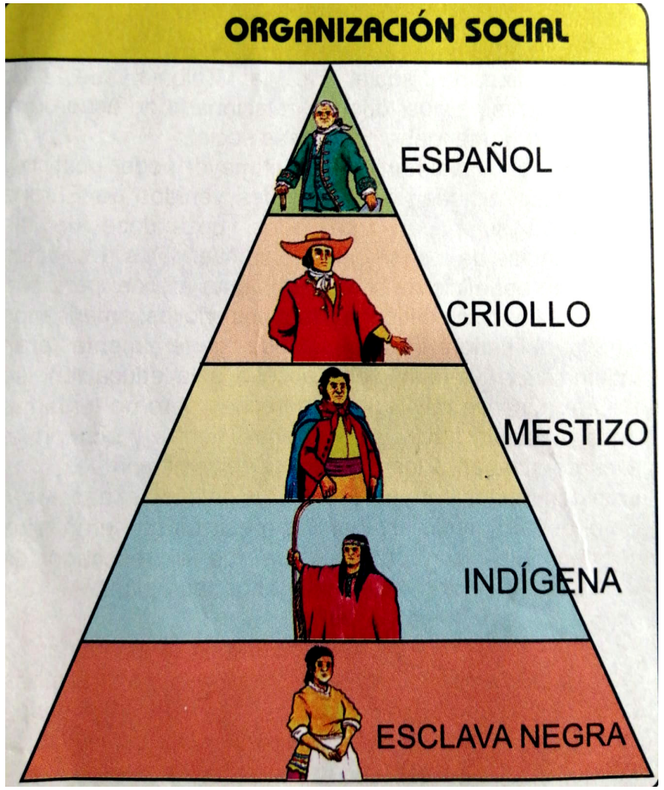
Podremos profundizar en el humor y alma de uno de estos "tipos étnicos" gracias a una novela de Rafael Bustamante escrita por el filósofo de la época (Barrera, 1928) en 1915 llamada Para matar el gusano. Veremos desde la ficción de Bustamante el ánimo del tipo tres planteado por León, el indio que en la siguiente cita comenta sobre otros indios.

> Patroncito, si logro sacar ahora mesmo el tamo grueso, estoy bien; pero ¡quién sabe! ¡Con el poco viento que hace, y más con estos roscones arreados y ociosos que no son capaces de apurarse si no se les calienta! ¡Cuánto les advertí ayer para que madrugaran! Se habían agarrado a la bebida en la casa de Toribio Toapanta, y si no voy yo en persona y les hago adelantar, no vienen. ¡Ah! runas para beber; por ser indios será que no les entran razones. En las doctrinas, niño, cuánto les digo, cuánto les advierto, pero lo mesmo que nada (Bustamante, 1928, p. 49).

Este personaje era considerado por Bustamante como "El ruquito era mayoral, indio viejo que, a despecho de sus setenta años, se mantenía fuerte y tieso. Gozaba fama de indio racional, y a eso debía su cargo y el aprecio de los blancos" (Bustamante, 1928, p. 50).

El ruquito le comenta al amu de su corazón que los indios son "gente borrachosa, mal cristiana" que no quieren trabajar, pues los indios están:

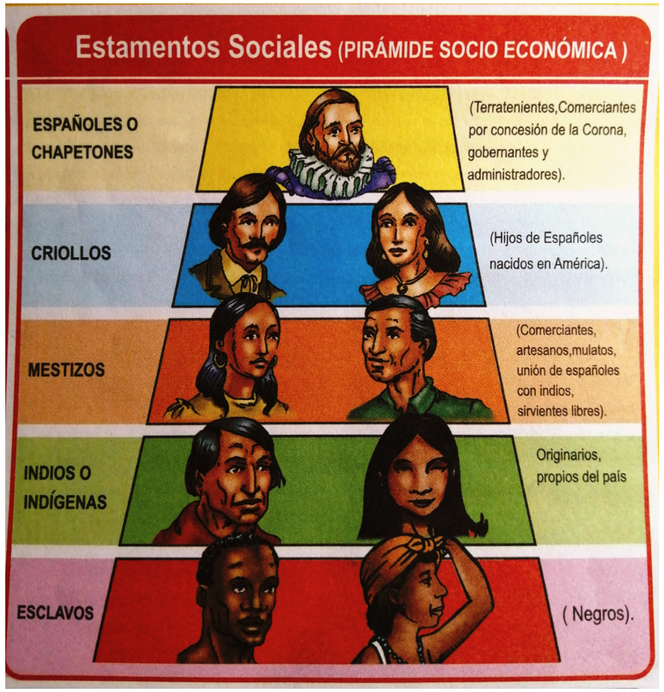
> (…) al rededor de la era, donde yacía, convenientemente regada y extendida, una parva de trigo, armados de sendos y gruesos garrotes y parados a corta distancia, sin curarse un ápice de las andanadas que les endilgaban sus superiores, entre risa y risa, entre broma y broma, espantaban con gritos y garrotazos a las bestias que, en masa, arreadas a zurriagazos por uno de ellos, daban las vueltas sobre el trigo para trillarlo. Epidermis duras,



Nota: imagen tomada de la lámina educativa La colonia #395 de Ilustraciones educativas siglo XXI.

pieles curtidas, los indios, no se resienten ni a las destemplanzas del sol y el viento ni a las impiedades del látigo y la injuria; oponiendo a todo ello su indiferencia perezosa o su alegría ligera desesperan a los blancos que se esfuerzan por entrar en esa alma cerrada, esquiva, resistente, en busca del tesoro de buena voluntad, que habrá de activar y duplicar el trabajo. Y como el indio es el guardián de la heredad, como a su custodia se confían los valiosos y bellos animales, y las preciadas mieses, como en su humildad y mansedumbre es la piedra firme y sólida en que descansa la hacienda, el sostén de la fortuna, la raíz del árbol y el jugo de la planta, el blanco quiere dar con el resorte íntimo, con el manantial escondido, con la parte viva y sensible de aquel ser impenetrable que se amuralla en su pesada inercia. Sencillo y sobrio juego de instintos primeros, con tenaz y fuerte cohesión, dentro del que se amortiguan y desmayan el espíritu y la voluntad, el indio es la tortura del patrón que no acierta, ni con el látigo ni con el afecto, a dar espontaneidad a su trabajo; y es la tortura del poeta, codicioso siempre de penetrar el fondo de las almas y el secreto de las vidas (Bustamante, 1928, p. 51).

El cuerpo del indio es duro y curtido y su alma impenetrable, perezosa, alegre que perturba a los blancos patrones de la tierra.

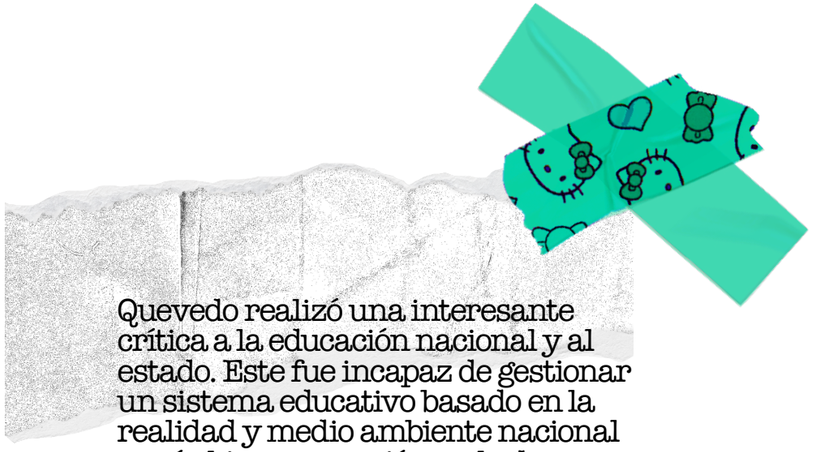


Nota: imagen tomada de la lámina educativa La real audiencia de Quito #598 de Ilustraciones educativas siglo XXI.

Asimismo, encontramos que Belisario Quevedo en 1906 señala a los jóvenes del Instituto Nacional Mejía que han de trabajar en la salud, robustez e higiene (Quevedo, 1906) pero con otro sentido al de Bustamante y León. El mensaje es distinto:

¿Dónde entre nosotros una organización completa que abrace todo el país, siquiera un Instituto eminentemente nacional, calcado en las necesidades positivas y en las fuerzas reales del pueblo, en que se prepare á las masas para la competencia económica, se adiestren y refinen las energías para el trabajo ilustrado, para las labores arduas, constantes de la producción; en que se fundan ánimos entusiastas, emprendedores, vigorosos, anhelantes de vivir y renovar la

vida; viriles, fuertes, alegres al encararse con la naturaleza prepotente á la vez que dadivosa? ¿Dónde una institución educadora cuyo objetivo no sea volvernos literatos o filósofos, abogados ó médicos, sino realizar un ideal más humilde, hacernos ciudadanos conscientes, útiles a la patria y la familia, hombres de la vida y el deber, conocedores enamorados de la naturaleza que nos rodea, gente de sentido práctico, espíritu laborioso, ánimo modesto y corazón atrevido? ¿Y con literatos y metafísicos á la vanguardia nos encaminamos a la desaforada lidia de las razas y los pueblos á vernos frente agricultores atinados, diestros industriales, sagaces comerciantes y profundos científicos, domeñadores mágicos de la soberbia naturaleza? (Quevedo, 1906, p. 179).



Quevedo realizó una interesante crítica a la educación nacional y al estado. Este fue incapaz de gestionar un sistema educativo basado en la realidad y medio ambiente nacional y más bien promovió una lucha de razas y de menosprecio por el conocimiento técnico y práctico dándole más cabida a discusiones metafísicas diseñando una República con un sistema educativo aristocrático.

Lo que significa algo más interesante, pues nos invita a pensar que esta filosofía de la raza no es una cuestión de un grupo de intelectuales sino también de una burocracia y de políticas que moldean la diferencia social en el siglo XX. Entonces, la filosofía de la raza es una división mental proveniente de nuestra historia colonial fundamentada en una educación metafísica republicana. Belisario Quevedo encontró uno de los ejes fundamentales para una autocrítica histórica y existencial.

Actualmente la categoría del mestizaje funge como "crisol" y "unidad" entre todos quienes habitamos este país. Pareciera que es la opción en la que todas y todos finalmente nos encontramos, pero notamos que históricamente es un concepto donde reside una idea de "progreso", como si en el mestizo habitara lo mejor de "cada lado" para que la sociedad prospere socialmente y se logre un entendimiento y justicia colectiva.

Yo elijo caminar sin raza/ identidad nacional. Sin "autoidentificación" como mestiza, chola, longa, indígena, o cualquier otro "término"; están cargados de proyectos eugenistas de finales del XIX e inicios del XX. Aunque me resulta interesante seguir la pista de los archivos para analizar cómo este concepto se ha tornado una variable de la política y estadística pública actuales porque se entiende que esta categoría no es suprahistórica, sino que más bien ha presentado cambios según el contexto y la necesidad de distintos sujetos. Nada empieza ni desemboca en la raza porque en sí misma no es real.

Sin embargo, ha irrumpido en un lugar aparentemente minúsculo de la política. A veces como una categoría legal para negociar la situación social de alguien, otras veces aparece en la pedagogía de las láminas educativas del siglo XXI para estudiantes de escuelas y colegios, luego como dato generado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) y en ocasiones se muestra de modo más íntimo vinculado con la sexualidad y la familia: "hay que mejorar

la raza". A la raza hay que tratarla como una categoría histórico-ético-política, pero por su cauce en el cuerpo la hemos entendido ontológicamente.

Referencias

Barrera, I. J. (1928). *José Rafael Bustamante o el Sembrador de ideas.* América, 266. http://corporaciongrupoamerica.com/wp-content/uploads/2018/09/Revista-America-031.pdf

Bustamante, R. (n.d.). *Para matar el gusano.* Ariel.

Eco, U. (1997). *Seis paseos por los bosques narrativos.* Editorial Lumen.

Archivo histórico de la Facultad Franciscana "Cardenal Echeverría"

León, L. (1934, Diciembre). *La herencia y el porvenir del mestizaje en el Ecuador.* Boletín del Instituto Normal Manuela Cañizares(1).

Quevedo, B. (1906). *Discurso pronunciado por el Señor Don Belisario Quevedo en la Distribución de Premios del Instituto Nacional Mejía.* Revista Sociedad Jurídico Literaria, 171-181.

El New Age:

*entre los **lugares energéticos** y las apropiaciones exitosas*

-Lucía López

La historia del pensamiento occidental estuvo catalogado como un evento que no tendría que haberse pausado a partir de las condiciones ideológicas que son intrínsecas de América Latina — esto debido a nuestra propia historiografía- porque, sin duda alguna, Europa no nos contiene desde ese inicio y tampoco ha sido la total representación de las expresiones del pensamiento desarrollado desde esta zona del planeta.

En este sentido, el análisis que toma como punto de partida la simbología de las principales ideas que se concentran en el interior de las condiciones de esta forma de resignificaciones, de un esquema de creencias populares, mitos y los alcances que se han retomado actualmente en virtud de una de las principales aristas que indica el pensamiento configuradas en el sentido de las religiones de la denominada, inclusive como una "Etnogénesis Neoinca" (Del Campo, 2019).

Otra de las simbologías que nos encauzan en el interior del pensamiento del New Age se enfoca en las condiciones sociales que se mantienen y que han subsistido a pesar del paso de los años. Sin embargo, es indispensable detenernos a pensar en las posibilidades a través de las cuales las auténticas razones por las cuales han surgido estos nuevos formatos de religiones se vincula con las condiciones emocionales con las que hoy en día convivimos y necesitamos subsistir. En realidad, es indispensable considerar que los nuevos estilos de vida se convierten hoy en día en verdaderos retos porque es necesario comprender que la evolución de los acontecimientos nos sostiene de la misma manera en la que requerimos que los formatos de las religiones tradicionales. Nos permite situarnos en los estudios antropológicos recientes de las religiones del New Age, centrando este ensayo en las nuevas perspectivas de lo que se ha desarrollado últimamente como uno de los alcances del sincretismo regional latinoamericano. Este se basó en las condiciones de desarrollo del pensamiento anticolonialista surgido desde el sur del planeta.

También, es pertinente que el análisis de este tema, un tanto controvertido, se filtre a través de varios estudios de este enfoque y de las demás perspectivas que se conjugan en los distintos esquemas ideológicos para entender lo que ha sucedido con el New Age y las apropiaciones que se han logrado evidenciar desarrollado últimamente, considerando que, en esta realidad se pueden visualizar varias perspectivas de las cuales se va a entender desde un punto de vista expositivo y no desde un sesgo moral.

En términos generales, cuando nos referimos al New Age, podemos imaginar eventos en los que se ponen de manifiesto ciertas características de la cosmovisión indígena, y que se adaptan a las condiciones actuales en el sentido de la apropiación evidenciada en los rituales realizados mediante el desarrollo de las prácticas chamánicas.

En este sentido, es pertinente aclarar que lo que se menciona pertenece únicamente a las consideraciones de los eventos de las que no se pueden

deslegitimar ni generalizar; sino que solamente son.

También, es indispensable recordar que, el sincretismo popular, es una tendencia que no es nueva, a pesar de que su transformación es continua y que se condiciona mediante lo que menciona Galinier (2016);

Acerca de la complejidad del pensamiento New Age, al tratar acerca del neochamanismo americano, en particular por el carácter híbrido, aglutinador, de sus presupuestos filosóficos, por la diversidad de sus fuentes culturales en el tiempo y en el espacio (…) podemos observar cómo progresivamente se combina algunos temas del ecologismo urbano, del folclor museográfico, de la historia académica y de las sicologías alternativas que dominan el mercado europeo y estadounidense (p. 67).

En este sentido, también podemos considerar que las reflexiones que se consideran a partir del análisis del chamanismo como un modelo de negocio exitoso. Del Campo (2019) sostiene que, sin duda alguna, al desarrollar una etnografía multisituada, en la cual, una de las nacionalidades estudiadas es el pueblo Saraguro, lugar en el que se establecen mediante la observación participativa del antropólogo Del Campo Tejedor, determinó que actualmente, existe un modelo acorde a los parámetros capitalistas de consumo de estos saberes ancestrales.

También, es preciso encasillar el hecho de que la valoración de los sitios sagrados o de los lugares considerados como "pueblos mágicos" se desentienden de los esquemas intrínsecos en la dinámica de un mismo patrón fácilmente identificable de un lado a otro del continente americano, que se expresa a través de una nomenclatura de conceptos tan difundidos como "cultura", "mística", "armonía" y muchos más (Galinier, 2016). Estas interpretaciones se basan en las ideas que Europa ha desarrollado ya desde los pensadores de los siglos XIX y XX sobre ese "otro" que fue extraño, silvestre y desconocido.

Es importante considerar que, en un comienzo este término "el otro" originó que la filosofía latinoamericana posibilite y genere sus propios pensadores e ideas que, hoy, se constituyen como saberes esenciales en la construcción de un pensamiento que, si bien no se aleja del todo del pensamiento filosófico eurocéntrico, es indispensable considerar que las aristas que surgen desde las reflexiones desde "lo otro". En este sentido, se requiere diferenciar entre:

> un endo y un exochamanismo (…) El endochamanismo concierne a las prácticas rituales de los miembros de la comunidad indígena, in situ o en los lugares de la migración. No existe un modelo que encapsule todos los procesos de resistencia o de adaptación de la tradición chamánica a la evangelización, la cual remodela de manera profunda las cosmovisiones locales prehispánicas. Considerando el ejemplo nahua, sigue vigente un continuo entre la sabiduría escolástica azteca, la que conocemos a través de los cronistas, y la del chamán contemporáneo. El exochamanis-

> mo concierne a todas las prácticas cuyo público es ajeno a la comunidad nativa, aunque el experto pueda ser él mismo un indígena, portador de una cosmología de tradición prehispánica. El exochamanismo encapsula entonces prácticas dirigidas por chamanes nativos y performances a cargo de actores oriundos de América del Norte o Europa, adeptos del turismo místico, más poblaciones mestizas, en gran mayoría urbanas e hispanohablantes (…) resaltan la dimensión exegetista y una hermenéutica que satura totalmente el campo de la interpretación (Galinier, 2016, p. 68).

Entonces, ¿cómo podríamos especificar los significados en lo que respecta al chamanismo en el interior de la perspectiva del new age? Es indispensable incorporar estas ideas y diferenciarlas de los anteriores términos citados, en palabras de Galinier y Molinié (2006) este chamanismo hace referencia a una ortodoxia y a una ortopraxia que se verifica en la cardinalización sistemática de las fuerzas que sirven de marco a la representación de la Madre Tierra. Se puede mencionar que en las religiones que se clasifican en el interior de las prácticas del new age se le mistifica a la imagen del planeta Tierra y se lo mira como "una entidad englobante que se confunde con las fuerzas activas que modifican constantemente, desde el subsuelo, las relaciones entre los hombres y las entidades del más allá" (Galinier, 2016, p. 69).

Se considera también la importancia que tiene la Tierra como la entidad matriz -un imán- para los migrantes y cuya ritualidad permanece a pesar de la distancia y del proceso de mutación en el estilo de vida que es asimilado en el país receptor.

Sin embargo, una de las circunstancias que se revelan mediante la ritualidad del exochamanismo al estilo del new age radica en una regulación pública de la libertad. Se convierte en una especie de performance que todos los individuos que forman parte activa o pasiva de estos grupos requieren adoptar para cautivar a más simpatizantes que son quienes aportan y consolidan estas prácticas. Se convierte en uno de los negocios más rentables a partir de la necesidad innata de los seres humanos en la creencia en algún ser superior a quien podamos "voltear nuestra mirada" para obtener más fortaleza y lograr avanzar con las circunstancias que la existencia nos coloca en frente.

Es así que, una vez expuestas estas perspectivas que se tienen de las prácticas chamánicas en el interior de la ritualidad endógena y exógena a las culturas indígenas; lo siguiente se trata de presentar ciertas reflexiones alrededor de la práctica del "turismo místico". Del Campo (2016) asegura que,

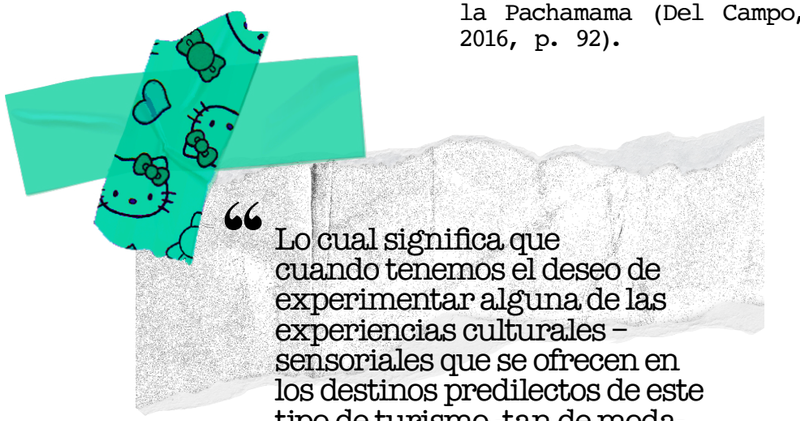
> El turismo místico en Latinoamérica se ha vinculado frecuentemente al etnoturismo (Basset, 2010), y más concretamente a un público, preferentemente internacional, que busca sumergirse en una alteridad cultural radical, asociada a comunidades indígenas prehispánicas, que

atesorarían aún un vínculo espiritual no aculturado del todo, y que, por ende, evidenciarían todavía muestras de salvajismo primitivo. Este tipo de turismo va de la mano de la revaloración del indio en toda Latinoamérica, pero no tanto del indígena de carne y hueso, sino del orgulloso indio prehispánico, convertido en imagen mercadotécnica, que mixtifica por enésima vez al otro amerindio. Así, habría básicamente dos tipos de indios valorados: el amazónico, vinculado más al salvajismo y una naturaleza supuestamente prístina; y, por otra parte, el que habría de ser heredero de alguna de las grandes civilizaciones prehispánicas: azteca, maya o inca (p. 92).

Como se puede comprender -a través de la cita- el turismo místico facilita y promueve una especie de visión que romantiza al indígena y que radica específicamente en ese detalle para promocionarlo como si se tratara de bienes de consumo y no de rasgos culturales que son únicos de estos pueblos indígenas; lo cual ha generado cierta incomodidad en el interior de la convivencia social de los grupos en cuestión.

Así, el

> turismo chamánico no es más que lo que resulta de una versión popular, simplificada, de una ontología amerindia (…) y que con el surgimiento del movimiento neoindio, esta imagen irradia a todos los indígenas, mezclándose en el caso del mundo andino con el tópico de la armónica relación que los indígenas mantendrían con la Pachamama (Del Campo, 2016, p. 92).



“Lo cual significa que cuando tenemos el deseo de experimentar alguna de las experiencias culturales – sensoriales que se ofrecen en los destinos predilectos de este tipo de turismo -tan de moda- no es más que un intento por apropiarnos de los rasgos culturales de los pueblos prehispánicos

Lo cual significa que cuando tenemos el deseo de experimentar alguna de las experiencias culturales — sensoriales que se ofrecen en los destinos predilectos de este tipo de turismo -tan de moda- no es más que un intento por apropiarnos de los rasgos culturales de los pueblos prehispánicos que, realmente, ya no nos pertenecen porque a pesar de que podamos decidir libremente sumarnos a este tipo de rituales, la realidad es que habitamos en una sociedad que es una mezcla de toda la diversidad cultural occidental -e inclusive, oriental- y por lo tanto, estos parámetros culturales bien pueden encasillarse en una dimensión ontológica del “ser humano contemporáneo”.

Esta práctica consiste en rendir pleitesía a ciertas áreas geográficas que, como

se sabe, han sido sitios energéticos y sagrados asimila, en sí mismos, las condiciones del turismo místico en los cuales, a decir de Galinier y Molinié (2013) "no solo el movimiento new age, sino también, se ve influenciado por la naturoterapia y varios esoterismos más, incluyendo el de la ufología" (p. 93). También es una característica esencial en esta perspectiva, el hecho de que los indígenas escogen sitios que han sido estudiados previamente, por arqueólogos quienes desean corroborar la hipótesis de que puede tratarse de un sitio de origen inca.

A este análisis, se suma la idea del Yachak -término inca para referirse al chamán en Saraguro- a quien se le asigna la difícil labor de mediar e interpretar los mensajes que llegan a los participantes de las ceremonias ancestrales que pretenden un renacimiento, una limpieza espiritual, una nueva sensibilidad que se enmarque en esta perspectiva experiencial — reflexiva.

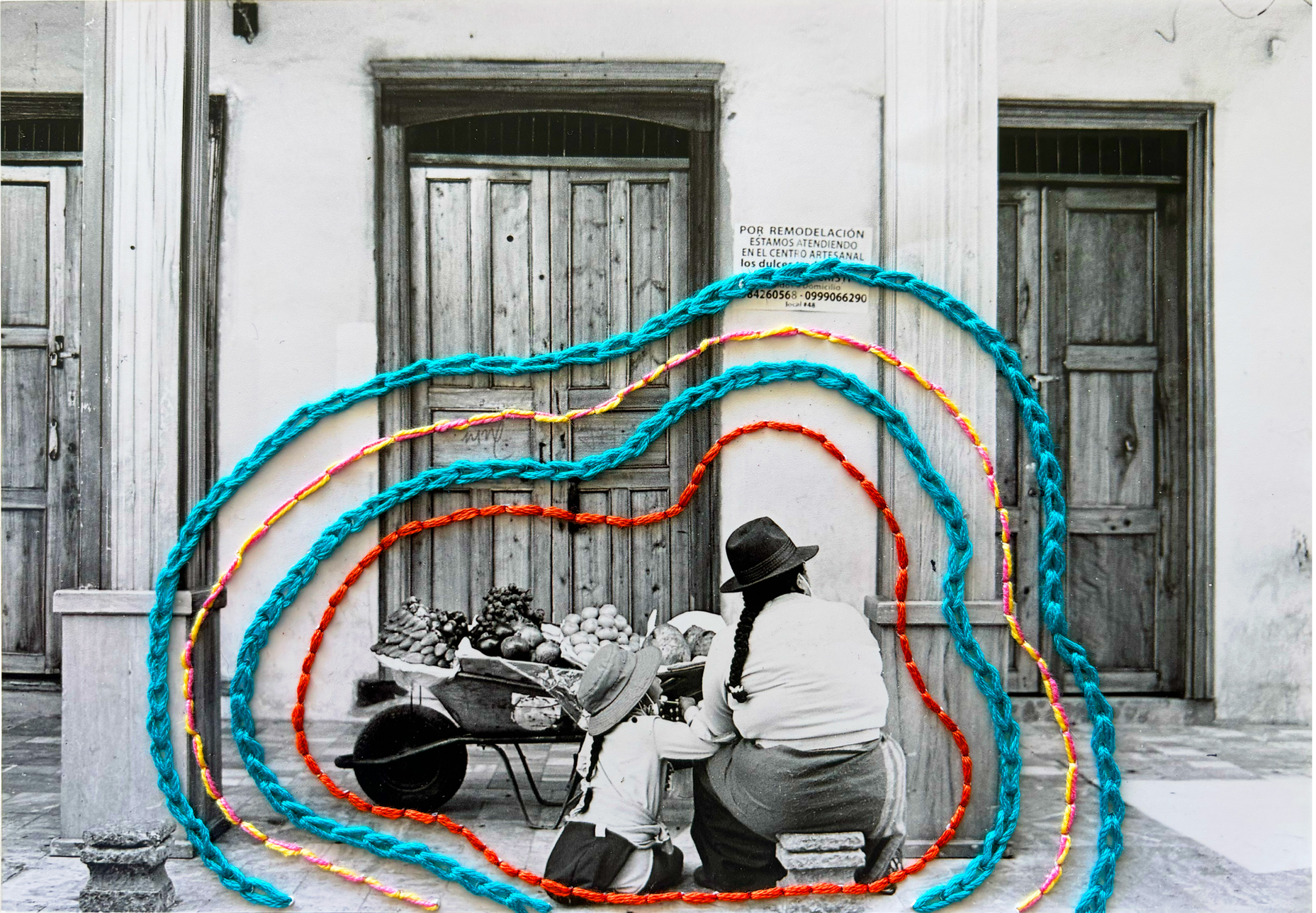
Finalmente, es pertinente reconsiderar el valor que se han mantenido a través de los siglos, los pensamientos alrededor del denominado "movimiento neoindio" (Galinier y Molinié, 2013) ya que, precisamente, al mantenerse activo ese enfoque de la espiritualidad a partir de las culturas nativas de América, se consolidan también las ideas y los sentires que nos permiten conjugar a Latinoamérica -especialmente- uniendo a los seres humanos que, a pesar de haber nacido en otras latitudes, resuena con este conjunto de reflexiones y que sin duda alguna "el neochamanismo aparece como un modelo ideal para los grupos nativos en vía de reetnicización" (Galinier, 2016, p.74) y como tal, agrupa a varios simpatizantes, unos más globalizados que otros, pero que han incorporado en su proceso personal esta arista alternativa de la religiosidad contemporánea.

Referencias

Del Campo Tejedor, A. (2019). *El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos.* Universidad Pablo de Olavide.

Galinier, J., y Molinié, A. (2013). *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio.* Abya-Yala.

Galinier, J. (2016). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age: Endo y exochamanismo en México: Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Publicaciones de la Casa Chata.



La recepción de ***Hegel*** en **América Latina:** desde la construcción de un problema hasta las **contradicciones del Estado**

- Arián Rodríguez

Pocos filósofos como Hegel para ser malinterpretados. Su filosofía, densa como la verdad, ha sido presa de la instrumentalidad de posicionamientos filosóficos, políticos y religiosos. El propio carácter sistemático de su pensamiento propicia tal deformación. Quizás el último gran sistema de la filosofía; su pensamiento abarca desde los áridos contornos de la ontología hasta el remanso concreto de la política. La malinterpretación, en su afán oportunista, hará presa a Hegel de diversas afirmaciones que jamás hizo, sobre todo en este terreno más accesible de la política. Otras, las que sí dijo, fueron y son descontextualizadas en tanto sea necesario, y en tanto requiera una agenda nefasta su legitimación. Sobre la recepción del pensamiento Hegeliano en América Latina, así como su utilidad y deformación, se precisan acá algunas reflexiones.

La multiplicidad del sistema es causa de dicha polisemia. De ahí que el bregar latinoamericano ha desarrollado, a decir de Sepúlveda Zambrano (2022) una recepción "pese a Hegel" en conjunción con una "vía Hegel". Por regla general, se acusa al filósofo europeo de "eurocentrista". Es, pues, nuestro pensador, un auténtico villano que, a principios del siglo XIX, debía intuir el futuro de un continente, como un mesías diacrónico que se lanza a salvar algo que no existe. Pero hay, por otra parte, quien considera que una actualización de las teorías del pensador resulta propicia para entender la coyuntura actual del continente. Por regla general, la polaridad se inclina a la primera visión, y numerosos pensadores han construido cátedra sobre las cenizas de un cadáver de dos siglos.

La flor del conocimiento filosófico brota en el continente desde la conquista. Basta recordar la polémica sobre el alma de los pueblos originarios. Pero una recepción y crítica del pensador requiere, lógicamente, tanto de su existencia como de la necesidad de acudir a él. No es sino hacia finales del siglo XVIII que se hace necesaria una adecuación del concepto de Estado a la situación independentista de la región. Ello, junto con ideas accesorias como la libertad y el derecho, hacen necesaria una revisión de los textos del suabo en búsqueda de respuestas.

Tales cuestiones pueden ser encontradas principalmente en dos obras: Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal (1820) y Elementos de la filosofía del derecho (1821). La primera, en tanto recoge las reflexiones hegelianas sobre la historia de los pueblos y el papel del continente en la historia universal. La segunda, con un carácter más específico, en tanto refiere su visión sobre la construcción de un estado y la propiedad.

Universalidad y construcción del Estado

Una primera crítica es aquella que entiende a Hegel como "pensador de lo universal", a lo que la filosofía latinoamericana

contrapone lo contingente. Según Sepúlveda Zambrano , sus críticos consideran que: “Lo universal en Hegel sería con ello lo abstracto, entendido como el resultado de aquel pensar que tiende a evadir lo concreto y el contexto” (2022; p.188). Pero el continente es la tierra de lo concreto y lo contextualizado. Se puede entender acá, que la crítica estriba en una interpretación acrítica de la filosofía europea a otro contexto. Y tendría valor si fuera correcta, que no lo es. Resulta que lo universal en Hegel es lo concreto, porque solo un sumo nivel de complejidad puede dar lugar a lo universal. No es el universal kantiano, sino un universal concreto que recoge en sí el drama de la existencia en sus diversos momentos. El universal es un universal histórico y es, por tanto,

dialécticamente concreto; de tal forma que cada episodio de concretud, analizado por sí solo, carezca de sentido y pueda ser entendido como abstracto.

Otra crítica polémica es el concepto de libertad (Sepúlveda Zambrano, 2022). Para Hegel la eticidad es el espacio intersubjetivo de la razón en donde el sujeto forma y se forma a través de las instituciones familiares, sociales y políticas. Por ello, el Estado tiene como misión equilibrar la unidad y diferencias de las naciones. Pero el propio proceso de conquista impone un corolario que el pensador no podía prever en su totalidad: ¿Cómo integrar la razón europea con una cosmovisión autóctona? ¿Cómo construir el Estado desde el equilibrio y no desde la polarización? Se impone concebir una teoría política que asuma las marcadas diferencias de este contexto para no caer en una continuidad abstracta.

Por ello, se considera un defecto fundamental de su filosofía el "maximalismo filosófico" (Sepúlveda Zambrano, 2022, p. 192), esto es, las pretensiones universales de su sistema. Ante el carácter marginal de la realidad americana, asusta a sus pensadores una visión europea que deje sin lugar a los nuevos estados en el concierto de naciones. Y ello justamente los llevará a desarrollar una teoría política propia.

Hegel y el eurocentrismo

Hegel es hijo de su época. Y a principios del siglo XIX la presencia del continente tenía poco alcance geopolítico, no por ello dejaría el pensador de considerarlo como tierra de la potencialidad y el futuro. De ahí que el pensador lo considera como parte de un "nuevo mundo" cuya juventud no está dada por la geología, sino por "las condiciones de posibilidad que ofrece para el espíritu humano" (Ferreiro, 2019, p. 187).

Para Hegel, es el mar y el comercio las condiciones principales para el desarrollo económico de los pueblos. De ahí el rápido crecimiento financiero e intelectual de los pueblos mediterráneos, por ende, cuna de la cultura occidental. El mar no es acá un límite, sino una membrana permeable que facilita el intercambio de bienes e ideas. Para otros grandes estados como China, el mar no es una frontera permeable, sino el fin de un imperio. Otro tanto ocurre en América, cuya ausencia de mar interior implica aislamiento. Debe aclararse, que Hegel no tiene conocimientos profundos de las civilizaciones americanas, no por desidia sino porque no existían[1]. De ahí que su visión de la inmadurez del continente fuera coherente tanto con su teoría como con el estado de conocimientos de la época.

También estudia el perfil racial de los pueblos originarios, a quienes considera una "auto diferenciación de la raza mongólica". Según el pensador suabo, es la raza caucásica el

1 Se debe recordar que Hegel construye sobre visión de América sobre los relatos de la conquista, los informes de misioneros católicos, y en última instancia por textos de Rousseau y Montesquieu.

motor de la historia universal. Los negros son "el hombre en estado completamente natural y salvaje", mientras que la raza mongólica mantiene una "continua inquietud" que no genera resultados estables, suele invadir otros pueblos dejando una estela de devastación. El aborigen americano será considerado como "una estirpe débil e insolente" (Ferreiro, 2019, p. 190) en inferioridad los europeos y criollos. Se entiende entonces el enojo de la filosofía latinoamericana a Hegel.

No obstante, las razas para el pensador no son el sistema inamovible de un supremacista racial. África se encuentra fuera de la historia, no por capacidad ni intelecto, sino porque se existe en un estado infantil de la conciencia, en "completa unidad consigo mismo" (Ferreiro, 2019, p. 191). Es un pueblo sin historia no porque no la merezca, sino porque no ha comenzado. América otro tanto: es un pueblo en la infancia de su historia, pero la infancia es pura potencialidad, por ello es el continente del futuro. Y si bien su historia comienza con la llegada de Europa, ello no significa su futuro esté ligado forzosamente a ella.

Pero amén de las diferencias, la raza no es más que "una particularización provisoria del momento natural del espíritu humano" (Ferreiro, 2019, p. 199). En tanto, es el propio Espíritu sujeto y motor de su historia, todos los seres humanos nacemos con igual y cartesiana dotación de razón. La raza americana no constituye, pues, un acicate efectivo que determine el desarrollo de su historia.

Hegel también realiza una interesante correlación entre religión y desarrollo (Ferreiro, 2019). Para el pensador, el desarrollo acelerado del norte con respecto al sur estaba dado por el protestantismo que vino con la colonización. La libertad de interpretación de las escrituras sin intermediación del clero permite un desarrollo de la autodeterminación personal, por encima de cualquier autoridad. Ello y la libertad que generan permiten el desarrollo acelerado de los Estados Unidos.

El Estado en Hegel y el contexto latinoamericano

Según el filósofo, que América del sur fuera conquistada, mientras que el norte fuera colonizado; tuvo consecuencias en su desarrollo. Más allá de las diferencias religiosas, el colono se sentía en una relación de igualdad con Inglaterra, mientras que los conquistadores construyeron su estancia sobre la base de su superioridad con respecto a los pueblos originarios (Ferreiro, 2019). Hegel no entendía que fue, más bien, al revés. El colonialismo inglés es genocida, y establece con respecto a los supervivientes una relación de superioridad y rígida separación. El conquistado por España y Portugal, al contrario, buscar ser asimilado. Amén de inexcusables excesos, el sudamericano era un súbdito de la corona con ciertos derechos.

Pero ello provoca un problema no previsto por Hegel: ¿cómo crear un estado que equilibre dos racionalidades contrapuestas?

Para el filósofo, en la modernidad asistimos al período histórico de la libertad.

Y dicha libertad debe ser encarnada en instituciones tanto productoras como garantes de ella. La libertad necesita como condición una noción sólida de familia, sociedad civil y Estado nación (León, 2024). En el estado hegeliano, todas las contingencias adquieres la necesidad y universalidad que le convierten en garantes de los derechos del ciudadano. Solo en el Estado, los intereses particulares encuentras equilibrio con las necesidades de la nación. Para decir más, es en el Estado justamente donde los intereses individuales se subsumen (idealmente de manera voluntaria) a los intereses universales.

Si bien el primer estado surge en China, es Europa que lleva la antorcha de la libertad consolidada en la solidez de sus instituciones estatales. Por ello, los pueblos rezagados por la historia deben comenzar a orbitar sus derechos alrededor de los dominadores del mundo (León, 2024). Es la propia naturaleza de las contradicciones dentro de la sociedad civil, lo que permite y hace necesario el

proceso de conquista. Ello, a lo que Dussel llama "falacia desarrollista" (Dussel, 2001, p. 354), constituye el instrumento ideológico del contexto hegeliano que legitima: 1. La superioridad del pueblo europeo; y 2. La conquista como necesidad histórica. Nótese que la determinación de lo histórico implica justamente que proceso ocurre, no por una superioridad ontológica de Europa, sino por las condiciones concretas de su desarrollo. O sea, no existe para América un destino colonial per se, sino circunstancial.

Pero resulta que, posterior a Hegel, se ha evidenciado el fracaso de este tipo de estado latinoamericano a la usanza europea. Si bien el estado busca representar con universalidad a todos los integrantes de la comunidad, la realidad es otra. Se crea entonces un "monopolio de lo universal" (León, 2024, p. 214) que a la larga es la imposición de una elite que resignifica lo universal para proyectarlo, como un yugo fantasmal, sobre ciertos sectores incompatibles con la racionalidad europea.

Por ello, muchos estados latinoamericanos han pasado de una pretensión nacional hacia una concepción estatal plurinacional. Según León (2024), países como Perú y Bolivia, existieron como estados cuya centralización implica que el poder político se concentra en ciertas regiones en desdén de otras. Más allá de ello, estos estados clásicos no sólo excluyen a la población indígena, sino a su "lógica civilizatoria particular" (p. 218).

La construcción de la plurinacionalidad, ahí donde se necesite, no rompe necesariamente con el canon hegeliano, sino que pondría énfasis en la concretud histórica de la universalidad. Acá el paradigma estatal cambiaría hacia un contrato social intercultural en donde las diferencias se diriman al pensar que la prosperidad del país es la prosperidad de todos sus ciudadanos. Para ello, cada racionalidad, cada lógica civilizatoria, no importa su población, debe tener una representación parlamentaria; pues todo ejercicio de poder unilateral no importa su grado, puede generar consecuencias funestas en el delicado equilibrio de la plurinacionalidad.

Hegel, estado y neoliberalismo

Otra reinterpretación y apropiación contemporánea del idealismo hegeliano es aquella que legitima el reclamo de los movimientos populares y la lucha contra el neoliberalismo.

Según Ciolli (2012), se asiste en el Sudamérica a un momento de "revisión e impugnación al paradigma neoliberal de la mano de procesos sociopolíticos novedosos, que significaron una vuelta al Estado desde múltiples perspectivas, acciones, modalidades y tradiciones políticas" (p. 202). La autora, se auxilia de la Fenomenología del Espíritu y la Filosofía del Derecho hegeliana para entender la escisión y reconciliación de los movimientos políticos y el estado.

El neoliberalismo, que asoló y asola nuestro continente, necesita como asidero ideológico la consideración de la oposición y los movimientos sociales como contrarios y enemigos de los valores de la sociedad. Tal visión,

que podemos encontrar en la defensa de la junta golpista argentina en el juicio de 1985, construye la idea del joven revolucionario como un idealista extranjerizante, casi siempre comunista, que busca desestabilizar la familia y moral burguesa de la cosmovisión dictatorial. El neoliberalismo, por otra parte, hace otro tanto. Limitando el poder del estado, y vendiendo el país a las potencias extranjeras, contrapone el opositor al progreso y la estabilidad económica.

La investigación de Ciolli busca las claves hegelianas para volver a asimilar los movimientos sociales al redil del Estado. Para la autora, los estados progresistas de América Latina deben superar el paradigma neoliberal que contrapone lo político y lo social hacia una asimilación acorde con los objetivos universales concretos de un Estado (Ciolli, 2012).

Hegel en su tiempo, Hegel fuera de su tiempo

Resulta notable que el volumen de citas de los detractores de Hegel disminuya en la medida en que su sistema trata temas de relevancia ontológica y universal. A ello, se contraponen la valentía de Rubén Dri, que sabe encontrar consonancia entre los reclamos de una "poblada" argentina y las cuestiones ontológicas de la Ciencia de la Lógica (Dri, 2007).

Fuera de su tiempo, se ejerce una venganza sobre Hegel, sobre todo por el fantasma del marxismo y se le malinterpreta para considerarlo un dictador de un pensamiento único alejado de toda particularidad y distinción. Pero en su obra se comprime la luz de la libertad en los diversos prismas de la historia por él conocida.

Como hombre de su época, no conoce a los Incas, ni a los Mayas, ni a los Aztecas. A sus ojos, la Revolución Francesa es la cúspide de la libertad. No puede entender la asonada revolucionaria haitiana (Buck-Morss, 2014), la extensión del dominio incaico, ni gallardía de la raza americana. Para Hegel (2005):

> América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa (…) América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta

> ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta (p. 275).

América es territorio también de razón, de la razón potencial. América y el tercer mundo en general, son los pueblos del futuro, en donde la anquilosada relación de explotación de lugar a una nueva era, en donde el Hombre sea hermano del Hombrey no su presa.

Referencias

Buck-Morss, S. (2014). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica.

Ciolli, V. (2012). *Aportes de la Fenomenología del Espíritu de Hegel para pensar la relación entre estado y movimientos sociales en América Latina.* Fragmentos de Filosofía, 10, 201-222.

Dri, R. (2007). *Hegel y la lógica de la liberación.* Biblos.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica.* Desclée de Brouwer.

Ferreiro, H. (2019). Hegel y América Latina. *Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo.* Hermenéutica Intercultural, 31, 187-208. https://doi.org/10.29344/07196504.31.1919

Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* Tecnos.

León, S. (2024). *El espíritu en América Latina Apuntes sobre el Estado, la historia y las luchas populares por el reconocimiento.* En La pérdida de la eticidad: La crisis presente en clave hegeliana. Teseo Press.

Sepúlveda Zambrano, P. (2022). *Pese a Hegel-vía Hegel: Sobre dos modos de recepción de la filosofía especulativa en América Latina.* En Hegel y el círculo de las ciencias: Actas del III congreso germano-latinoamericano sobre la filosofía de Hegel. Editora Fundação Fênix.

Modernidad y Colonialidad: dos caras de la misma identidad.

Aproximaciones desde Dussel

-Marco Ambrosi de la Cadena

Cumplido ya el primer aniversario de la muerte de Enrique Dussel, recurrimos a su vasto y excepcional pensamiento para discutir la —siempre vigente y relevante —relación entre modernidad y colonialidad. Es importante iniciar señalando que, colonialidad y modernidad son dos proyectos inacabados, mejor dicho, frustrados, no solo en América Latina, pero, especialmente, en América Latina.

Por una parte, la colonia fue el anhelo imperial por imponer un régimen centralizado, jerarquizado, patriarcalizado, racializado, cristianizado, etc.; una iniciativa que nunca se logró a cabalidad a causa de las resistencias y agencias indígenas, así como, de las propias incapacidades de las monarquías. Por otra parte, la Modernidad no fue una más que una promesa incumplida, la oferta de un "mundo mejor" para todos guiado por la razón, la técnica, la libertad, la igualdad; cuando en realidad fue la concreción del "mejor mundo" para unos pocos.

En ese sentido, buscamos definir a la modernidad y a la colonialidad como dos caras de una misma identidad; porque comparten una génesis común, un deseo primigenio: la acumulación originaria. Por ello, es necesario recalcar que pensamos al deseo — en términos de Deleuze y Guattari (2004a, 2004b) — como producción, es decir, como una fuerza que agencia "máquinas deseantes" (sean estas artefactos, instituciones, o personas) al interno de un rizoma de cualquier tipo (social, literario, tecnológico, etc.). Asimismo, entendemos por acumulación originaria aquel proceso histórico violento que inició con la expansión colonial más allá de los confines europeos que, fundamentado en una sobreexplotación y la apropiación, permitió el desarrollo del capitalismo a una escala global; proceso que, además, continua reproduciéndose con los mismos medios del periodo colonial (Dussel, 1995, 1999; Federici, 2016; Quijano, 2007).

De esta forma, interpretamos la 'acumulación originaria' a la noción de "acumulación primitiva" entendida como la etapa previa al capitalismo, escrita "en letras de sangre y fuego" con el saqueo de América, el mercado de esclavos, y la explotación indígena (Marx, [1867] 1990, p. 915). La acumulación originaria no terminó con la consolidación del capitalismo como modo de producción hegemónico, ya que constituye parte esencial de sus medios de producción y siempre en condiciones más agudas para la mayoría del planeta.

América: una invención moderna y colonial

Ahora bien, América es una "invención" colonial y moderna que inició con el mal llamando "encuentro de los dos mundos" en 1492, que no es más que un "mito eufemístico" para reelaborar la conquista y la consecuente destrucción de las diversas culturas que habitaban las denominadas Indias (Dussel, 1995). Precisamente, la 'equivocación' geográfica de Colón — de haber llegado a las Indias — es un momento fundacional para América, porque no comprometía en lo más mínimo la verdadera misión de las carabelas, esto es, la

expansión de rutas mercantiles y de la influencia imperial de la recientemente 'unificada' España.

La invención de América no se limitó a los viajes de Colón; al trazado de mapas por Américo Vespucio; a la creación de virreinatos, a la sobre codificación de Tainos, Aztecas, Mayas, Incas y de todos los pueblos del Abya-Yala como "indios". La invención continua con la exploración de pozos petroleros, diseño de concesiones mineras, definición de reservas de la biósfera, etc., todo esto en beneficio de la acumulación originaria.

Entonces, América Latina es todavía inventada/imaginada, es todavía ese 'otro' a ser colonizado, modernizado, desarrollado, apoyado.

Pero, como afirma Dussel (1995), la creación del 'otro' implica la reducción de este a lo 'mismo' que, para nuestro caso, estuvo representado por los valores y deseos de la conquista. El otro se incluye en lo mismo. América es inserta en la colonialidad y la modernidad que son lo mismo: acumulación originaria.

Con esto vale aclarar que no pretendemos esbozar un discurso victimista, todo lo contrario, queremos afirmar que América, Europa, Asia, África, Oceanía, y todas las naciones del globo resultan del 'mismo' deseo, aunque con roles distintos.

Por ejemplo, como acertadamente afirma Dussel (1999) durante la conquista y primera colonización del 'Nuevo Mundo' los Reinos de Castilla y Aragón ocuparon la "centralidad global" hasta 1610 con la liberación de Flandes y la futura consolidación de otras naciones como Países Bajos, Francia, e Inglaterra. Así, desde 1492, podemos hablar por primera vez de una verdadera "Historia Global", en la cual, Europa se (auto)colocó en el centro planetario con el proyecto de la modernidad, sustentado en la colonialidad y la acumulación originaria.

Como sabemos para Dussel (2000) la modernidad tiene un doble concepto: primero, una noción intra-europea que define la modernidad como un fenómeno derivado del propio desarrollo histórico, racional y productivo del viejo continente, el llamado momento de dejar atrás "la minoría de edad". Segundo, una definición de modernidad como un proceso global a consecuencia de la colonización y su acumulación originaria que permitieron, a su vez, la consolidación europea en el escenario mundial. En este contexto, Europa también fue producto de una invención ideológica, por parte del romanticismo alemán del siglo XVIII, que la imaginó como heredera de una tradición imperial e intelectual de occidente; olvidando que en la mitología antigua Europa es hija de fenicios y no de una "diacronía unilineal" Grecia-Roma-Europa (Dussel, 2000, p. 24).

Retornando a América, y si la pensamos con la forma de un rizoma y sus múltiples líneas, podemos explicar la colonialidad no como la imposición de la linealidad a un mundo no lineal (por ejemplo, las culturas indígenas), sino como la imposición de un tipo de línea a otro (Ingold, 2007). Mientras los pueblos indígenas pueden ser caracterizados por una diversidad cultural — una multiplicidad compleja de líneas, la colonización fue el emplazamiento forzoso de una línea vertical y centralizada dirigida al monarca o al pontífice, quienes, en realidad, no eran más que una imagen del deseo esquizofrénico por la acumulación, el verdadero centro.

Del mismo modo, la modernidad intentó conducir la sociedad con una línea parabólica ascendente, apuntando a la infinitud de la razón y la técnica; procurando esconder así la verdadera imagen de su deseo, un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y, por ende, de la acumulación originaria misma. Por eso, la centralidad global e histórica de la que nos habla Dussel no se refiere, exclusivamente, a la Europa capitalista o al rey católico, sino, principalmente, al capital colonial y moderno.

Tanto la modernidad como la colonialidad simbolizan un continuo esfuerzo por imponer un modelo único, una estructura pensada por y para el capital. Tomando las palabras de Castro-Gómez (2005) ambos proyectos representan una "hybris del punto", esto es, la intención de colocar la cosmovisión y la ciencia europeas como el "locus epistémico" definitivo capaz de conocer y explicar todo con objetividad y universalidad, prescindiendo de cualquier otro locus de enunciación. Así como la colonización europea procuró implantar una política de la "tabula rasa" para eliminar los saberes e identidades ancestrales (Dussel, 1995), la modernidad aplicó la misma estrategia con aquellos aspectos que consideró atrasados, premodernos, u obstáculos del desarrollo técnico-racional.

Cuando afirmamos que colonialidad y modernidad son dos caras de una misma identidad, pretendemos enfatizar que entre ellas existe continuidad, complementariedad, y necesidad. Normalmente, la modernidad viene identificada con la técnica y la tecnología; sin embargo, la colonización también introdujo a nivel global nuevas máquinas y tecnología que modificaron dramáticamente cada aspecto de la vida cotidiana, conditio sine qua non de la modernidad y el naciente capitalismo (Dussel, 1995, 1999, 2000). Como afirma Andrea Tagliapietra (2018) la conquista del Nuevo Mundo fue la historia de una carnicería, en la cual, los europea se llevaron la mejor parte gracias a las máquinas, técnicas, artillería, arcabuces, y caballos.

En este punto, podemos decir que esta continuidad entre colonialidad y modernidad nos permite señalar una diferencia entre ellas. La modernidad soñaba superar a través de la razón, la técnica y la ciencia, los límites que imponían las monarquías coloniales a la libertad individual y a la circulación de mercancías con sus instituciones ineficaces y altamente burocráticas. En otras palabras, la modernidad implicaba el desarrollo de un mercado global más allá de los estamentos imperiales que representaban un obstáculo para la acumulación ad infinitum. Sin embargo, esta discrepancia no significa una diferencia esencial ya que, efectivamente, la colonialidad requería inicialmente de las monarquías — como un medio para su fin último, pero esta no se limita a la figura del monarca, porque colonialidad significa la sujeción, formal, objetiva y (agreguemos) subjetiva de la mayoría del globo en servicio de la acumulación en manos de pocos.

Modernidad y colonialidad: un mito común

En esta última sección quisiéramos analizar porqué modernidad y colonialidad son proyectos inconclusos y, en ese sentido, conforman

mitos que marcan la identidad latinoamericana y también la europea, e incluso aquella global. Primero, recordemos que el eurocentrismo para Dussel (2000) resulta de una "confusión" entre la "universalidad abstracta" y la "mundialidad concreta" que ha sido hegemonizada por Europa y colocada en el centro de la historia. Así, la personificación por antonomasia de dicha confusión es el "ego cogito", cuyos antecedentes no son únicamente la duda metódica cartesiana o el renacimiento humanista. El ego moderno es resultado del "ego conquiro" entendido como una subjetividad violenta que impuso a los pueblos indígenas — y en general a todo aquel colonizado — su "voluntad-de-poder"; un ego que buscó asumir al 'otro' como lo 'mismo', obligándolo a incorporarse en su totalidad dominadora como una cosa (Dussel, 2012). Por ello, durante el "encuentro de los mundos" que inició en 1492 no existió un diálogo o interacción cultural, sino el intento violento de instaurar un monólogo autocentrado y autorreferencial.

Un mono-discurso que ideó la modernidad como un proyecto para dejar atrás la inmadurez europea y la sujeción del mundo a la irracionalidad, empero terminó por crear un proceso irracional de violencia. De esta forma, surge el "mito de la modernidad" que autoproclamará la razón europea — incluyendo su deseo principal — como superior, con la obligación y deber moral de civilizar, incluso a la fuerza de ser necesario, a los pueblos atrasados del mundo, quienes son acusados de ser culpables por no querer superar su estado de inferioridad. En nombre del progreso, la desaparición o sobrecodificación de culturas, pueblos, y del planeta mismo, son el precio por pagar o mejor dicho el sacrifico salvador. La narrativa del mito moderno termina por negar al "otro" — tal como hace la colonialidad — y reducirlo a su razón y técnica (a lo mismo); por ello, la redención moderna de los pueblos no consiste en otro que aceptar la minoría de edad y la vía del progreso ad infinitum. Sin embargo, dicho mito en América Latino conllevó que los pueblos conquistados se constituyan como un "no-ego", como "materia" del ego moderno: el «cubierto» ha sido «des-cubierto»: ego cogito cogitatum, europeizado, pero inmediatamente «en-cubierto» como 'otro' y constituido como lo 'mismo' (Dussel, 2012). Por eso, la modernidad en América Latina está determinada por relaciones de poder asimétricas, condiciones de dominación y explotación colonial, producto de una imposición constitutiva que no disfrutó de los "encantos de la razón pura" ni el desarrollo "cualitativamente ascendente", sino "cualitativamente atrofiado y heterogéneo" (León Pesántez, 2013).

Como mencionamos previamente, la colonialidad igualmente constituye un proyecto inconcluso. En ese sentido, ¿es posible hablar también de un 'mito de la colonialidad'? Para Europa el proyecto imperial se pensó como la conquista de amplios territorios globales bajo el yugo de los monarcas en un inicio y, después, bajo el influjo de las repúblicas burguesas. Pero, en realidad la colonialidad no ha hecho más que abrir el camino para el capital global que busca siempre nuevos territorios,

formas de explotación y acumulación, subjetividades para el consumo, y una mayor acumulación. Un proceso que ha sumido a la propia Europa en una crisis estructural y bajo el dominio del capital transnacional. En este mito, entonces, monarcas, repúblicas, estados e instituciones supranacionales no son más que marionetas del capital ventrílocuo.

Conclusión

Para finalizar es importante recordar que Dussel planteó que la superación de la modernidad incluye aceptar el mito de la modernidad y "descubrir" que el "otro" negado y victimado es inocente, afirmando su alteridad como "identidad de la exterioridad". Solo así, es posible pensar en una "trans-modernidad" como un proyecto de liberación desde la alteridad, no negando la razón per se, sino negando la razón violenta eurocéntrica.

En este contexto, debemos continuar discutiendo la "de-colonialidad" entendida como una disputa por el sentido de la realidad, por la conformación de las subjetividades, por la definición de las identidades; como la posibilidad de pensar en alternativas a la acumulación y explotación; como la afirmación de las diversidades y varios mundos posibles. Asimismo, es comprender que la colonialidad atañe no solo al 'otro' sino también a lo 'mismo', caso contrario, la crisis civilizatoria terminará por reducir al 'otro' y a lo 'mismo' a un 'no-mundo'.

Porque modernidad y colonialidad son dos caras de una misma identidad; una identidad violenta, individualista e inviable.

Referencias

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2004a). *El Anti edipo: Capitalismo y esquizofrenia.* Paidós.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2004b). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

Dussel, E. (1995). *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity (M. D. Barber, Trad.)*. Continuum.

Dussel, E. (1999). *Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad*. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola Rivera, & C. Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios.* Teoría y práctica de la crítica poscolonial (pp. 147–161). Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo. En La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales.* Perspectivas latinoamericanas (pp. 24–33). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.

Dussel, E. (2012). 1942 *El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la Modernidad")*. Editorial Docencia.

Federici, S. (2016). C*alibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva (V. Hendel & L. Touza, Trads.)*. Editorial Abya-Yala. https://books.google.com.ec/books?id=9oYFkAEACAAJ

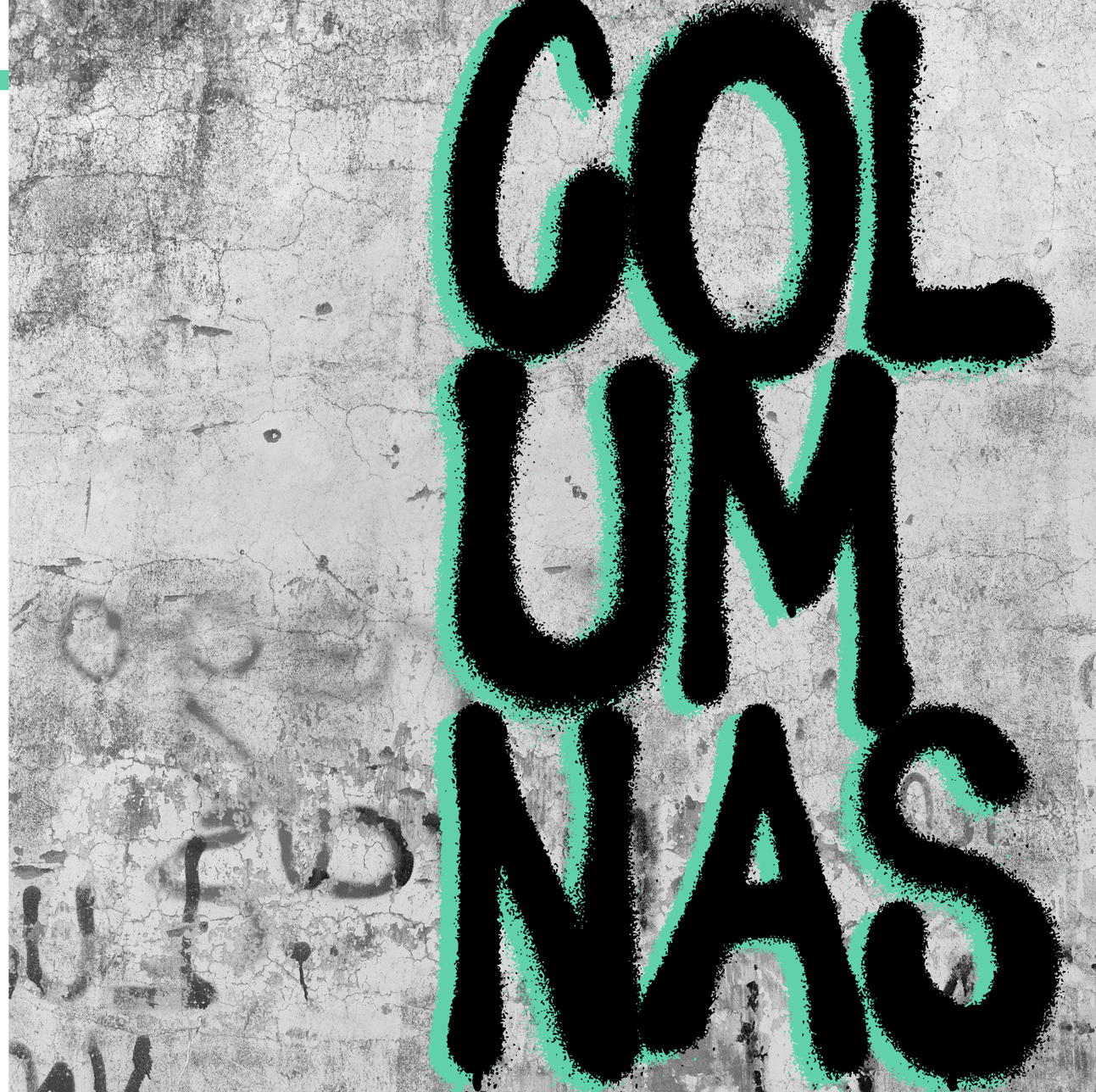
Ingold, T. (2007). *Lines, a brief history*. Taylor and Francis Group.

León Pesántez, C. (2013). *El color de la razón*. Pensamiento crítico en las Américas. Corporación Editora Nacional.

Marx, K. (1990). *Capital. A Critique of Political Economy: Vol. Volume One* (B. Fowkes, Trad.). Penguin Books.

Quijano, A. (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 93–126). Siglo del Hombre Editores.

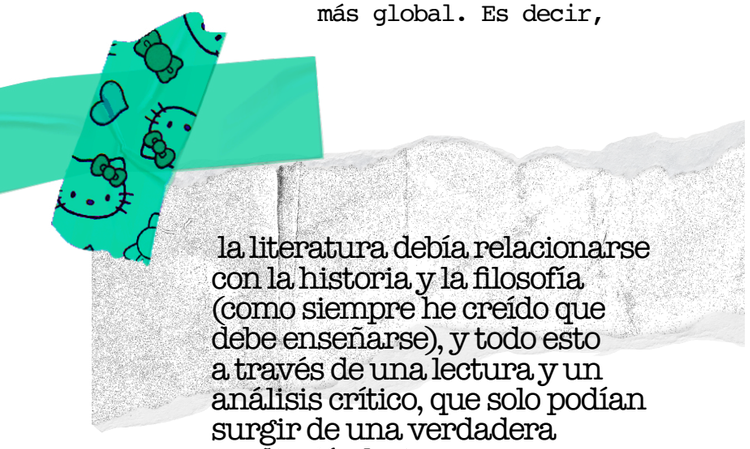
Tagliapietra, A. (2018). *Cartografia intellettuale dell'Europa la migrazione dello spirito*. Libro dello Studio. Vol I. Mimesis Edizioni.



Poder y violencia en América Latina: un análisis filosófico de *La fiesta del Chivo*

J. Barish

Regresé a trabajar como profesora de Literatura en un colegio justo en un momento en que los lineamientos del Ministerio de Educación habían cambiado, y debo decir que, por primera vez, fue un cambio positivo. Entre estos nuevos enfoques se buscaba que la enseñanza de la literatura no se limitara a la simple memorización de nombres de autores, obras y fechas, sino que se entendiera en un proceso más global. Es decir,



la literatura debía relacionarse con la historia y la filosofía (como siempre he creído que debe enseñarse), y todo esto a través de una lectura y un análisis crítico, que solo podían surgir de una verdadera mediación lectora.

Esto implicaba comprender el contexto político, económico, social y educativo de las historias, los autores y sus países.

Entre las recomendaciones del ministerio se encontraba La fiesta del Chivo de Mario Vargas Llosa. Aunque no comparto muchas de las ideas del autor, especialmente las actuales, considero que esta novela es fundamental para entender, al menos en parte, las dictaduras latinoamericanas. Mis clases comenzaron con una explicación sobre las dictaduras, proporcionando primero una base histórica para que mis estudiantes comprendieran el contexto político de la República Dominicana en tiempos de Trujillo. También exploramos el boom latinoamericano, analizando cómo, a pesar de las crisis constantes en la región, la caída de las dictaduras generaba una suerte de esperanza en sus habitantes.

Trujillo, o "el Chivo", ejerce un poder totalitario, una forma de violencia omnipresente. Pienso en escenas que describen cómo las personas colgaban fotos del presidente en sus paredes, rindiéndole tributo por el miedo a lo que podría suceder si no lo hacían. Sin embargo, esta violencia simbólica no es la más compleja; hay también una violencia física, manifiesta en asesinatos, desapariciones y torturas, acompañada de una violencia psicológica, política y social: la corrupción, la manipulación y el miedo que carcomía a los ciudadanos. Estas formas de violencia encuentran eco en la crítica de Enrique Dussel (1998) sobre la violencia estructural impuesta por las dictaduras.

Según los planteamientos de Dussel (1998), la dictadura de Trujillo representa una estructura de dominación que deshumaniza a los ciudadanos, convirtiéndolos en simples medios para sostener el régimen. El poder político se transforma así en un instrumento de opresión y destrucción de la vida. Como Trujillo mismo justificaba, "no solo justificaba aquella matanza de haitianos del año treinta y siete; la tenía como una hazaña del régimen. ¿No salvó a la República de ser prostituida una segunda vez en la historia por ese vecino rapaz? ¿Qué importan cinco, diez, veinte mil haitianos si se trata de salvar a un pueblo?" (Vargas Llosa, 2000, p. 18).

Los personajes de La fiesta del Chivo viven bajo la constante amenaza de vigilancia y castigo, lo que me recuerda a las distopías de Orwell en 1984 y Huxley en Un mundo feliz. En estas obras, el control se ejerce a través de cámaras de vigilancia; en la novela de Vargas Llosa, mediante la lealtad al régimen,

que se traduce en miedo. Los disidentes, como Urania y los conspiradores, son las víctimas a las que Dussel (1998) se refiere: aquellos que sufren la opresión directa de la dictadura, a quienes se les niega la libertad y la dignidad mediante la violencia y el silenciamiento.

Este control absoluto que Trujillo ejerce sobre la vida pública y privada es central en la novela. El régimen decide quién tiene derecho al trabajo y quién no, quiénes "han caído en desgracia" y qué se puede hablar en público o incluso en los sermones religiosos. Esta deshumanización de la que habla Dussel (1998) también se manifiesta en la violencia ejercida sobre la vida espiritual de las personas. Como se describe en la novela: "A monseñor Reilly, en San Juan de la Maguana, le dinamitaron la camioneta con la que se desplazaba por la diócesis, y le bombardearon la casa con animales muertos, aguas servidas, ratas vivas, cada noche, hasta obligarlo a refugiarse en Ciudad Trujillo" (Vargas Llosa, 2000, p. 335).

La novela narra la dictadura desde múltiples perspectivas: la de Urania Cabral, quien regresa a Santo Domingo años después; la de Trujillo en su último día de vida; y la de los conspiradores, que esperan el momento para asesinar al dictador. La planificación del asesinato de Trujillo se presenta como un acto de resistencia frente a la opresión. Aunque violento, este acto puede entenderse como una respuesta ética necesaria para restaurar la dignidad de los ciudadanos. Como lo expresa Vargas Llosa: "Reconoció a Salvador Estrella Sadhalá. –Una bala en el estómago, creo –en vez de palabras, le salían unos ruidos guturales. Percibió las siluetas de sus amigos cargando un bulto y echándolo en el baúl del Chevrolet de Antonio. ¡Trujillo, coño! Lo habían conseguido. No sintió alegría; más bien, alivio" (Vargas Llosa, 2000, pp. 433, 434).

La fiesta del Chivo no solo ofrece una representación vívida de la dictadura de Trujillo, sino que también sirve como una poderosa reflexión sobre las estructuras de poder y opresión que han marcado la historia de América Latina. Al explorar las dimensiones de la violencia y la deshumanización desde una perspectiva crítica, la obra invita a reflexionar sobre los límites éticos de la resistencia y la rebelión. Para los estudiantes, esta novela se convierte en una herramienta invaluable para comprender no solo el pasado dictatorial del continente, sino también las repercusiones que estas formas de poder continúan teniendo en nuestras sociedades. Al analizar La fiesta del Chivo junto con las teorías de Dussel, se ofrece una oportunidad para que los jóvenes desarrollen una mirada crítica que trascienda lo literario y los prepare para enfrentar los desafíos sociales y políticos de nuestro tiempo.

Referencias

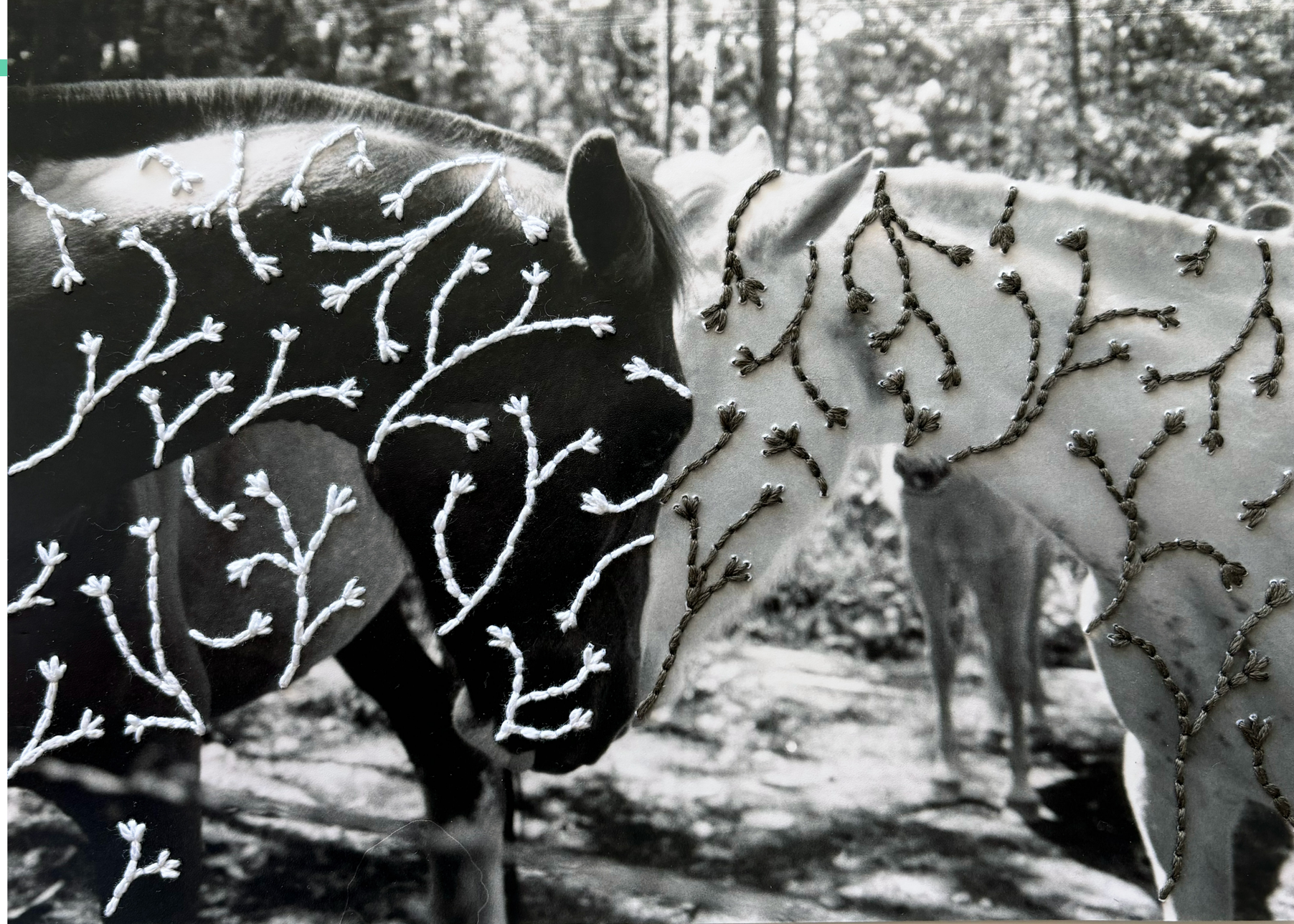
Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación.* Trotta

Vargas Llosa, M. (2000). *La fiesta del Chivo.* Punto de lectura.

Recordar para existir:

Reflexiones desde la Filosofía Ch'ixi

- Carla Ramos



Silvia Rivera Cusicanqui, nacida en la Paz Bolivia, en 1949, es una brillante pensadora latinoamericana, socióloga y activista aymara; investigadora de las cosmologías quechua y aymara, así como del anarquismo, el sindicalismo, el katarismo y el indianismo boliviano, quien ha escrito libros fundamentales para la compresión de los procesos sociales y culturales de Bolivia, entre los cuales se pueden señalar: Oprimidos pero no vencidos, Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980 (1984); Violencias (re) encubiertas en Bolivia (1993); y el más reciente: Sociología de la imagen (2015).

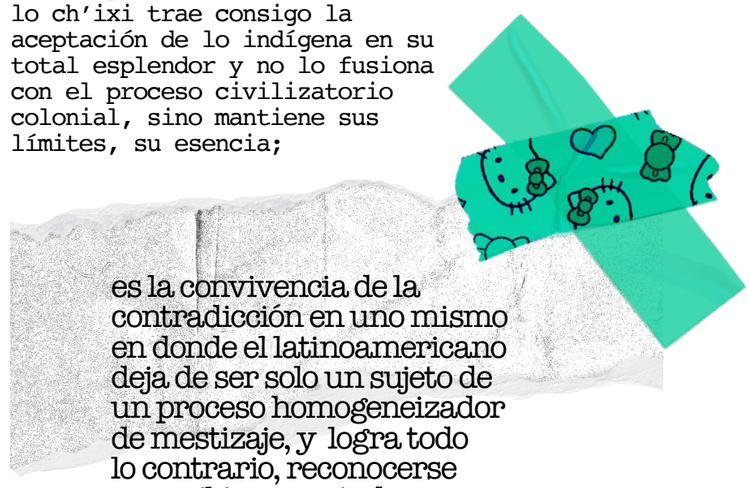
Como se ha mencionado, Rivera es graduada de la carrera de sociología, sin embargo, sus aportaciones teóricas pueden ser perfectamente consideradas como filosóficas, su particular mirada hacia el mundo ch'ixi ilustra una nueva forma de entender la compleja identidad latinoamericana que ha sido puesta en cuestión por varios autores.

A través de su filosofía Ch'ixi, Rivera Cusicanqui expone el desafío al eurocentrismo con una voz ancestral y moderna, para esto es necesario entender el significado de lo ch´ixi (palabra aymara), que con sus palabras la autora explica en una entrevista:

> Veo que quiere decir 'gris', hecho de colores blanco y negro, pero que de lejos parecen un tercer color. Y de cerca ves que son dos opuestos que no se juntan, ni se funden… Lo blanco, manchado de negro, o viceversa. Es ese modo gozoso de meterse a lo indio y comer a lo indio y hacer cosas muy indias y a la vez salir y estudiar en la universidad. Entonces esa forma de ser radical, pero a la vez, no mezclada, no híbrida, supone la memoria (Rivera, 2018, p. 5).

Utilizando esta palabra para metaforizar, logra llegar a una crítica hacia el mestizaje, muchas veces definido como homogéneo, y que dentro de un contexto histórico este mismo sigue dejando huellas de exclusión y gran brecha de desigualdad. A pesar que ella se centra en hablar de Bolivia, su filosofía ch'ixi puede ser expuesta y aplicada en la realidad del sujeto latinoamericano en donde este hasta la contemporaneidad busca su sentido de pertenencia e identidad.

La noción de ch'ixi, presentada por Silvia Rivera Cusicanqui, se edifica como un concepto central en su filosofía indígena, encapsulando la dualidad y complejidad de la vida. Esta categoría desafía las visiones lineales y simplistas de la identidad y de cómo es percibida América Latina por el resto de mundo; lo ch'ixi trae consigo la aceptación de lo indígena en su total esplendor y no lo fusiona con el proceso civilizatorio colonial, sino mantiene sus límites, su esencia;



es la convivencia de la contradicción en uno mismo en donde el latinoamericano deja de ser solo un sujeto de un proceso homogeneizador de mestizaje, y logra todo lo contrario, reconocerse y percibirse con todas sus matices, y que a su vez eso lo convierta en quienes somos, sujetos heterogéneos con raíces indias y occidentales.

Para la autora ser latinoamericanos implica memorias que se manifiestan con nosotros, no se suceden cronológicamente, sino que interactúan en la superficie del tiempo presente y producen contradicciones no coetáneas persistentes y vigentes. La memoria actúa como "heridas más antiguas que manan sangre" (Paz, 2004, p. 14) y luego furia, lo que desencadena una lucha de revolución de identidad ya sea explícita o implícita; lo ch'ixi puede ser visto como un recurso de acción política, en donde lo que mueve es la memoria, el destello de consciencia de quienes fuimos, cómo nos identificamos y qué nos han dicho que somos, para así poder crear un concepto de identidad que nos represente realmente a todos en donde exista aceptación a esta multiplicidad de la conformamos parte.

Así, se torna necesario preguntarnos ¿en qué medida la memoria colectiva, como recurso ch'ixi, puede servir como motor de resistencia frente a la homogeneización cultural en un mundo globalizado?

Hablar de memoria colectiva no solo implica la conservación de recuerdos históricos, sino que también se convierte en una herramienta para revalorizar y reivindicar las experiencias de comunidades indígenas y afrodescendientes que han sido sistemáticamente marginadas, además de abarcar la identidad de quién es el sujeto latinoamericano que ha sido escudriñado, definido y limitado por lo occidental, lo eurocéntrico.

En un entorno donde las culturas locales a menudo son consumidas por narrativas globales, predominantes eurocéntricas, la memoria colectiva permite a las comunidades recordar y reafirmar su identidad. Esta memoria actúa como un hilo conductor que conecta a generaciones pasadas con las presentes, creando un sentido de pertenencia y continuidad. Así, al recordar las luchas, tradiciones y saberes ancestrales, las comunidades pueden desafiar las imposiciones culturales externas y resistir la pérdida de sus identidades.

En este contexto, la memoria juega un papel crucial para reconectar con la identidad, es necesario tener en cuenta que es una herramienta impulsora, un destello de conciencia que permite reivindicarnos hacia un posible horizonte de transformación emancipatoria y no un recuerdo que nos mantiene en el margen del rencor o la victimización; utilizarlo de manera propulsora haría del proceso algo más clarificante en cuanto realidad y daría paso al autoconocimiento, percepción y reencuentro con lo uno.

Todo ello nos lleva a un futuro enriquecido con lo nuestro, la reconexión y aceptación de ser sujeto latinoamericano, quien está conformado por un mosaico de matices que coexisten, con las que convivimos a diario. Si bien, no podemos cambiar la historia, pero podemos usarla para nuestra transformación, encontrar una realidad en donde el occidente y el paisaje latinoamericano sean coherentes y encuentren equilibrio desde el respeto y la valoración de la multiplicidad. Lo ch'ixi es una propuesta que nos abre paso a una reivindicación de la realidad sin la uniformidad cultural para ser considerados parte de un territorio.

En definitiva, abrazar lo ch'ixi no solo significa aceptar nuestra complejidad como latinoamericanos, sino también actuar a favor de construir una sociedad más justa y equilibrada en donde el sujeto latinoamericano sea consciente de su identidad y se encuentre en armonía con su propia percepción, lograr abrazar lo indígena y lo occidental dentro del bordado que no se fusiona sino existe dentro de su contradicción es clave.

Referencias

Cacopardo, A. (2018). "Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible". Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Andamios, 15(37), 179-193. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632018000200179&lng=es&tlng=es

Fernández Nadal, E. (2016). La filosofía en el mundo actual: Pensadoras latinoamericanas. Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo. Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades, (148), 149–167. https://doi.org/10.5377/realidad.v0i148.4594

Paz, O. (2004). El laberinto de la soledad. Fondo de cultura económica.

Hegemonía:
Mouffe y Laclau

- Emy Díaz

Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis / Silvia Rivera Cusicanqui. Tinta Limón.

Cuando se delata un malestar, aquel de la pulsión individual, lo que viene después es una sensación de inseguridad que produce desorientación. A veces, es mejor estar desorientados que convencidos. Podría suceder que un día, mientras somos parte de una comunidad, o en un proceso colectivo, la desorientación individual empieza a evaporarse, hasta diluirse, gracias a las relaciones sociales y los afectos. Sin embargo, otras veces el falso convencimiento se convierte en religión. Obviamente la desorientación es individual, no es posible imaginar un grupo de once hombres desorientados corriendo tras un balón, sería absurdo que lo hagan sin guía, sin deseo y sin pasión.

En este sentido, para la filósofa Chantal Mouffe lo que sucede entre el modelo de democracia agregativa y el deliberativo es que los dos omiten una cuestión determinante en el campo de las identidades colectivas: la pasión. Hace más de veinte años, Ibarlucía (1998) sobre su entrevista a Mouffe de fútbol y política, señaló:

> -Ibarlucía: ¿Qué entiende usted por pasión?
>
> Mouffe: Yo entiendo esa palabra de manera muy amplia. No me refiero a las pasiones personales, como la ira y el coraje, sino a una dimensión que tiene que ver con el deseo del inconsciente, (...) con la dimensión del mito. (...). La pasión es precisamente eso que hace que hoy en día ningún modelo democrático termine de encajar, aunque evidentemente no es extraño, porque el modelo actual es un modelo por completo dominado por dos características: el racionalismo y el individualismo. Desde el individualismo no es posible entender la formación de identidades políticas, porque las identidades políticas son colectivas. Desde el racionalismo, lo que no se puede entender es que la democracia también es la dimensión del pluralismo de los valores (p. 1).

La sumisión capitalista emerge con palabras como: universal, occidental, esencial o individual. En este escenario, desde hace más de cuarenta años, deconstruir el concepto de hegemonía se ha configurado como una emergencia constante para comprender la democracia o crear la posibilidad de una democracia radical y plural. Para ilustrar este desafío Mouffe (2010), nos invita a imaginar lo peor, la configuración de una República Mundial. Esto podría suceder solo si la hegemonía mundial de un poder dominante fue capaz de eliminar todas las diferencias para imponer su propia concepción del mundo en todo el planeta. Como consecuencia, algunas sociedades serían declaradas ilegítimas por la universalización impuesta de un modelo occidental. Así, la filósofa sugiere que renunciemos a los viciados modelos de ciudadanía cosmopolita, justamente para promover una concepción diferente del orden mundial, una que reconozca el pluralismo de los valores

en su sentido weberiano y nietzscheano.

Sobre el problema occidental, cientos de años atrás, controlados, pero desbocados, los hombres cabalgaron la tradición de la centralidad de la razón para alcanzar lo universal. Con cada galope cimentaron la inmensidad de un mundo occidental, abrazados del cuello blanco de Descartes, como máquinas cuya animalidad sin conciencia se sostenía de ese cuello que desprendía sospechas de plagio a sutiles intervalos. Después, la razón inició la pérdida de legitimidad, entre otros, a través de la tinta roja de Nietzsche. En adelante la crítica de la razón fue cabalgada en plural, desde Lacan a Foucault, entre tantos más, y todo aquello que se construye y destruye en los caminos de los conocimientos.

De esta manera, sin control y en plural, Mouffe y Laclau irrumpen con la necesaria radicalización de la democracia y la deconstrucción de varios conceptos como el de hegemonía. Laclau con una experiencia latinoamericana, de Tucumán para el mundo. Enriquecida con los desafíos y desencantos de la migración. Con sus viajes circulares a Buenos Aires y luego a Inglaterra de la mano de Hobsbawn. Como señalan Critchley y Marchart (2008),

> Laclau fue profundamente influido por la experiencia del populismo peronista, en 1958 se afilió al Partido Socialista Argentino y participó activamente en el movimiento estudiantil. En 1963 se unió al Partido Socialista de la Izquierda Nacional y fue uno de sus líderes políticos hasta 1968, trabajando como editor de la revista semanal Lucha obrera (p. 16).

En la década de los sesentas, es donde Laclau declaró en múltiples ocasiones públicas que tuvo su primera lección de hegemonía. Después, en 1985, junto a Mouffe, propusieron un cambio de paradigma tanto para la teoría política, el posmarxismo como para la filosofía en Latinoamérica, con el libro: Hegemonía y estrategia socialista. Según el filósofo Dallmayr (2008):

La obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ofrece un vital soplo de aire fresco: barre a un costado las telarañas académicas, sus escritos, incansable y casi apasionadamente demuestran las implicancias de la deconstrucción y el antifundacionalismo para la vida política. Formulados sin alarde (...), sus argumentos apuntan al núcleo mismo de las preocupaciones políticas y filosóficas contemporáneas. Contrarrestando cualquier asociación con el escapismo o con un anarquismo simplista (p. 55).

Según Buenfil (2019) Mouffe y Laclau logran articular, por ejemplo, la lingüística, la pragmática, la crítica psicoanalítica al racionalismo con la crítica postmarxista a los esencialismos, etapismos y teleologías del marxismo ortodoxo. Para Mouffe y Laclau (1985), la hegemonía es una de las categorías del marxismo clásico que requiere ser subvertida, en este sentido afirman:

> El surgimiento de la hegemonía como nueva lógica de constitución de lo social que recompone, a un nivel distinto del postulado por la tradición marxista, los fragmentos sociales, dislocados y dispersos por esa desigualdad del desarrollo. Pero esto significa que la

> hegemonía, como lógica de la facticidad y la historicidad que no se liga, por tanto, a ninguna ley necesaria de la historia, solo puede ser concebida sobre la base de una crítica a toda perspectiva esencialista acerca de la constitución de las identidades colectivas (p. 5).

Si la sumisión capitalista emerge con palabras como universal, occidental, esencial, individual. El desafío que iniciaron Mouffe y Laclau para deconstruir la hegemonía, además de anti esencialista proponen una lógica de la eliminación de las relaciones de subordinación, es decir de toda desigualdad.

Referencias

Buenfil, R. (2019). *Ernesto Laclau y la investigación educativa en Latinoamérica: implicaciones y apropiaciones del Análisis Político del Discurso.* CLACSO.

Critchley, S. y Marchart, O. (2008). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra.* Fondo de Cultura Económica.

Dallmayr, F. (2008). *Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas.* En Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Fondo de Cultura Económica.

Ibarlucía, R. (1998). *Fútbol y política. Entrevista a Chantal Mouffe.* Revista Trespuntos, 15 de julio de 1998.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Editorial Siglo XXI.

Mouffe, Ch. (2010). *Política agonista en un mundo multipolar.* Documentos CIDOB. Serie dinámicas interculturales. No.15. CIDOB.

Gestionar las culturas

- *Lala Sotomayor*

La cultura es la forma en la que las personas dan significado

a su experiencia, por ello, hay que vivirla; es la forma más real de estudiarla. Sin embargo, la hegemonía está inserta en la cultura a través de valores, significados y prácticas (Gramsci, 2013). Trabajar sobre un análisis a partir de los Estudios Culturales permite analizar cómo opera esa imposición dentro de las distintas prácticas culturales y cómo esta puede ser resistida para crear nuevos significados, no dominados por intereses de las élites (Williams, 1981).

Las manifestaciones culturales (toda obra o expresión artística) son fundamentales para entender las relaciones sociales y formas de expresión que se dan en los procesos de comunicación, son un entramado filosófico. La cultura entendida como el modo de vida completo de un pueblo (Marx,

en Althusser, 1966), abarca mucho más que algunos aspectos o tradiciones, conlleva la esencia de las personas que habitan en determinado lugar y trasciende de acciones, llega a ser parte de la ideología y concepción del mundo.

Aterrizar en la importancia de las manifestaciones culturales y sus procesos a nivel social, lleva a cuestionarse sobre la falta de incentivos públicos y privados para la ejecución artística. A pesar de ello, existen varixs trabajadorxs de la cultura, para quienes su labor suele estar precarizada en varios aspectos, pues la marginalización hacia el campo artístico está dada a manera de estructura social, minimizando esta práctica con remuneraciones bajas o simplemente no democratizando los espacios y accesos para el aprendizaje y práctica de este campo.

Cada cultura corresponde a un territorio y dentro de estos determinados espacios existen formas de vida que comprenden un entramado cultural lleno de aristas. Sin embargo, generalizar o imponer prácticas culturales puede ser más grave de lo que parece. Para Canclini (2020) "reducir a mercancía las prácticas culturales, es reducir a un carácter mercantil las formas de vida, los derechos humanos" (p. 5).

El arte es una forma de comunicación a través de distintos tipos de representaciones verbales y no verbales, este ejercicio fortalece la creatividad, estimula los sentidos y la capacidad de resiliencia. El ejercicio artístico es una facultad humana que permite estimular la sensibilidad a través de la creación o por medio de la conexión al vincularse, experimentar o apreciar alguna obra artística, entendiendo que estas nos acompañan desde el momento en que caminamos por la calle, donde los colores de un grafiti acompañan el recorrido de la ciudad. Su importancia no es pasajera, es crucial para las personas.

El origen de la gestión cultural no es muy amigable; lleva consigo un proceso de conquista e imposición, disfrazado de desarrollo. España creó mercado y consumidores a nivel Latinoamericano, denominando este proceso "cooperación cultural", concibiendo a la gestión como un instrumento técnico con fines modernizadores desde una ideología neoliberal, pues el campo de la cultura estaba inmerso en políticas de mercado globales (De la Vega Velastegui, 2020).

Este primer eslabón abarcaba una primera línea en Gestión Cultural como un eje técnico y elitista. En Ecuador, a inicios de los años 90, este grupo representaba al sector público y la comprensión política de la cultura entendió "la cultura como recurso" (Yúdice, 2006, en De la Vega Velastegui, 2020). Con ello, se redujo las representaciones culturales a mercancía, se tomaron modelos de vida ajenos al territorio, y se impusieron otras manifestaciones principalmente occidentales.

Lamentablemente esto sigue presente y se pueden palpar estas situaciones en la actualidad, donde la hegemonía impone representaciones artísticas predominantemente extranjeras, y ello no quiere decir que exponer estas ello sea malo, pero que imperen y tapen el trabajo local, sí que es una problemática.

Es importante entender el campo cultural como un ámbito político, de militancia y resistencia, pues las representaciones nunca han mermado.

La importancia de respaldar procesos relacionados a la cultura es imprescindible en cualquier territorio. De la Vega Velastegui (2020) hace un llamado a la indagación por la invisibilización de experiencias afro e indígenas tanto en gestión, educación, activismo y resistencias dentro de una epistemología de gestión cultural latinoamericana.

La acción cultural se gestó décadas atrás desde el trabajo independiente y sin el título de gestores. Es netamente un ejercicio de resistencia, que se sigue trabajando desde el impulso de sacar adelante y apostar por el talento artístico, más que por sus retribuciones económicas. Y aunque suene poético y ad honorem, este también es un trabajo valioso que tiene un aporte importante a la sociedad, y debería ser muy bien remunerado.

La finalidad de la gestión cultural debe estar vinculada al trabajo comunitario y al acompañamiento en la toma de decisiones en beneficio social; todo ello respaldado por instituciones públicas y privadas que garanticen atención a sectores emergentes. Las problemáticas no pueden salir de las élites si no de los grupos involucrados en las mismas.

Gestionar la cultura, radica en la legitimación de derechos como formas de expresión, resistencias o formas de vida, es un conjunto de herramientas, estrategias y directrices para desarrollar procesos artísticos a través de políticas públicas o gestión independiente. El derecho a la libre expresión, acceso y difusión de dispositivos culturales es fundamental dentro de cualquier sociedad.

Se necesita transformar las relaciones sociales a través del ejercicio político y la militancia con el objetivo de establecer procesos de comunicación más asertivos y reales, mismos que terminen en la ejecución de planes o políticas necesarias acorde a quienes habitan el territorio. Contrarrestar la cultura hegemónica tiene que ver con ejecutar proyectos y apropiarse de espacios con una ideología crítica, a través de la elaboración de un diseño, operación y evaluación de la acción cultural.

El condicionamiento de la gestión se despliega a través de influencias donde la cultura es mediada y mediatizadora de procesos sociales, por la fuerza de su vínculo para la economía y la política. Existe un gran peso concedido a lo económico en este campo, se muestra una perspectiva

inscrita en la óptica neoliberal. Junto a esta mediación está la política, pues no existe gestión que no responda a los centros de poder en su expresión cotidiana y reticular.

Los condicionamientos en esta área constituyen mediaciones mutuas en tanto lo económico, lo político y lo cultural se complementan. Tal interrelación es observable en cada uno de los sectores sociales en que se produce una práctica cultural. De ahí la necesidad de asumir a la política cultural como fundamento que transversaliza la gestión en cada uno de estos sectores.

El concepto filosófico de praxis, permite abordar que para Gramsci (1995) en toda sociedad de clases hay relaciones de fuerza que son cambiantes. Se pretende incentivar un cambio a nivel cultural que permita mitigar las brechas causadas por los aparatos represivos del estado y las clases hegemónicas. Solo el sujeto social colectivo podrá luchar para reivindicar los derechos que se han intentado eliminar (Marx en Althusser, 1966).

Recomendación musical: Desaprendiendo - Pedro Pastor

Referencias

Althusser, L. (1966). *La revolución teórica de Marx.* Siglo Veintiuno Editores.

García Canclini, N. (1995). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Grijalbo.

García Canclini, N. (2000). *Políticas Culturales en tiempos de globalización.* Redalyc.
Gramsci, A., Sacristán, M. (2013). Antología. Ediciones Akal, S. A.

Williams, R. (1981). *Historia de la comunicación.* Dosch.

De la Vega Velastegui, P. (2020). *Breves indicios para una gestión cultural crítica.* Universidad Andina Simón Bolívar, 111-127.

Renombrar la historia: *la calle del olvido en Latinoamérica*

- Sebastián Ávila

América Latina, atrapada en una coreografía de explotación y dependencia, enfrenta hoy una batalla silenciosa: la del olvido. Este continente, con su larga historia de lucha por la justicia y la libertad, corre el riesgo de perder las voces de quienes dedicaron su vida a desafiar las estructuras de poder.

En la ciudad de Azogues, un cambio aparentemente simple, pero cargado de significado, se cierne sobre la Avenida Che Guevara: su renombramiento como Avenida del Estudiante. Con este acto, parece borrarse de la memoria pública a uno de los símbolos más influyentes del compromiso revolucionario, al mismo tiempo que se diluye el significado de la resistencia.

Ernesto "Che" Guevara no fue solo un líder guerrillero, sino también un ferviente defensor de la educación y de los movimientos estudiantiles en América Latina. Creía en una educación que rompiera las cadenas de la opresión y liberara a las futuras generaciones. Este cambio de nombre parece reflejar una tendencia general hacia la apatía, una falta de conexión con la memoria histórica, donde la idea de luchar y recordar ha sido reemplazada por la comodidad de la indiferencia. Como dice el poeta y filósofo Hugo Mujica, "olvidar es renunciar a ser, dejar de construir sobre la memoria es aceptar la superficialidad de lo inmediato" (Mujica, 2015, p.15).

Rebautizar esta avenida no es solo una acción simbólica; es un síntoma de una sociedad que se conforma con olvidar su propio pasado revolucionario.

En las palabras de Karl Marx, "la historia de la humanidad ha sido siempre la historia de la lucha de clases" (Marx y Engels, 1848, p.188); y en América Latina, la figura del Che encarnó esta lucha, tanto en los campos de batalla como en las aulas y calles, lugares donde él defendía la educación como un acto de resistencia. Cambiar el nombre de la avenida es, en muchos sentidos, como borrar ese camino, diluyendo la figura del estudiante hasta reducirla a un símbolo vacío, desconectado de aquellos que, como el Che, entendieron que solo a través de la acción y la memoria se podría construir una verdadera transformación.

Este cambio se convierte en una metáfora del mismo ciclo de olvido que ha relegado a América Latina a la dependencia, una región que ha perdido de vista la posibilidad de una autonomía inspirada en la lucha. Olvidar a Guevara es olvidar una América Latina que sueña con ser fuerza autónoma, y no solo la proveedora de materias primas para las potencias extranjeras. Es olvidar la voz de aquellos

que resistieron, para hacer del acto de recordar un nuevo camino hacia un futuro con identidad y dignidad.

El cambio de nombre de la Avenida Che Guevara es un síntoma visible de un fenómeno más profundo: el olvido de una generación que cada vez está más desconectada de su propia historia de lucha. Esto no es casualidad, como decía Karl Marx: "el capitalismo tiene la capacidad de absorber y transformar todo a su conveniencia, despojando de significado aquello que podría desafiar su hegemonía" (Marx y Engels, 1848, p. 185). Todo lo sólido se desvanece en el aire. En este caso, el cambio de nombre representa cómo el sistema consume y borra las huellas de la resistencia para asegurar que las nuevas generaciones no tengan acceso a estos referentes históricos, y así, cualquier impulso revolucionario quede desactivado antes de nacer.

Pepe Mujica, ex presidente de Uruguay y ferviente defensor de la justicia social, advierte sobre el efecto deshumanizante del capitalismo, que transforma la vida en una búsqueda constante de comodidad y consumo, mientras las verdaderas luchas pasan al olvido: "Nos venden tecnología, nos venden chatarra, nos venden ilusiones. Y el alma humana se va quedando de lado, las cosas importantes quedan de lado" (Mujica, 2015, p, 18). La eliminación de la memoria histórica, como en el caso de esta avenida, es una de las herramientas más sutiles del sistema, que poco a poco arranca a la juventud sus propios héroes, reduciéndolos a nombres sin contexto.

Esta amnesia inducida está directamente relacionada con lo que el Subcomandante Marcos, líder del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), describe como el "canibalismo" del capitalismo. En uno de sus discursos, Marcos enfatiza que el sistema está diseñado para devorar las culturas y las historias de los pueblos, reemplazándolas con valores vacíos y superficiales, donde "el único dios verdadero es el dinero, y el único país verdadero, el mercado global" (Marcos, 1994, p. 22). En este proceso de "canibalización", los jóvenes son especialmente vulnerables, ya que se les despoja de su identidad colectiva y se les empuja a conformarse con ideales que no incluyen lucha ni resistencia.

Theodor Adorno, filósofo de la Escuela de Frankfurt, señaló también que el capitalismo no solo controla el presente, sino que transforma el pasado en un simple "producto de consumo" (Adorno y Horkheimer, 1944), eliminando su potencial crítico. De la misma forma, el cambio de nombre de la avenida reemplaza la carga histórica de Guevara con una versión más insípida de lo que significa ser estudiante, despojada de la necesidad de cuestionar o actuar. Se impone así una narrativa vacía que aliena a la juventud de sus luchas y de su capacidad de resistencia.

Escritores y pensadores como Eduardo Galeano han reflexionado sobre el "olvido organizado" (Galeano, 1971) que el sistema perpetua. Galeano describía a América Latina como "una región del mundo condenada a la amnesia", un territorio donde la memoria de aquellos que lucharon se desintegra en el tiempo, sepultada bajo la

lógica de un capitalismo que no tolera la resistencia.

En la misma línea, Hannah Arendt sugirió que: "el totalitarismo moderno, ya sea en su forma política o económica, se fundamenta en el olvido, en hacer que los individuos no puedan recordar un pasado alternativo que los inspire a luchar por un futuro diferente" (Arendt, 1951, p. 26).

Por lo tanto, el cambio de nombre de esta avenida no es solo una cuestión de palabras. Es un reflejo de cómo el sistema capitalista elimina cualquier elemento que no encaje en su narrativa de progreso superficial. Con cada nombre que cae en el olvido, se desintegra una capa más de la resistencia colectiva, una señal de cómo se va canibalizando la historia hasta que los jóvenes se convierten en seres aislados, desprovistos de la inspiración que les brindan aquellos que alguna vez desafiaron el statu quo.

El renombramiento de la Avenida Che Guevara en Azogues como "Avenida del Estudiante" no es un simple acto de cambio de nomenclatura, sino un reflejo alarmante de la amnesia cultural que atraviesa América Latina. Al borrar la figura del Che, símbolo de resistencia y lucha por la justicia social, se silencia una voz fundamental en la historia del continente. Esta acción nos invita a reflexionar sobre un fenómeno más amplio: la forma en que el capitalismo contemporáneo se alimenta del olvido, transformando la memoria histórica en un producto despojado de significado.

Los jóvenes, atrapados en un sistema que privilegia el consumo y la superficialidad, pierden la conexión con sus luchas pasadas, convirtiéndose en víctimas de un "olvido organizado" que perpetúa el statu quo. Al igual que el capitalismo canibaliza las culturas, la renuncia a recordar figuras como el Che no solo empobrece el presente, sino que también despoja a las nuevas generaciones de las herramientas necesarias para desafiar la injusticia y construir un futuro diferente. Esta tendencia se hace eco de las advertencias de pensadores como Marx, Mujica y Galeano, quienes nos instan a recordar que el verdadero progreso social y político no puede surgir de un pasado olvidado.

Por lo tanto, la lucha por la memoria y el reconocimiento de quienes han sacrificado tanto por la libertad es esencial para forjar una identidad colectiva que no se rinda ante la apatía. Recordar es resistir, y en un mundo donde el olvido se convierte en un mecanismo de control, es fundamental que los jóvenes retomen la antorcha de la memoria para iluminar el camino hacia un futuro más justo y equitativo. En esta batalla por la memoria, el legado del Che y de tantos otros que lucharon por la dignidad humana debe permanecer vivo, recordándonos que la resistencia es, ante todo, un acto de amor hacia nuestra propia historia.

Referencias

Adorno, T., y Horkheimer, M. (1944). *Dialéctica de la Ilustración.* Trotta.

Arendt, H. (1951) *Los orígenes del totalitarismo.* Alianza.

Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina.* Siglo XXI Editores.

Marx, K., y Engels, F. (1948). *Manifiesto del Partido Comunista.* Siglo XXI Editores.

Mujica, J. (2015). *Una oveja negra al poder: Confesiones e intimidades de Pepe Mujica.* Editorial Debate

Subcomandante Marcos. (1994). *EZLN: Documentos y comunicados.* Era.

El *indígena* imaginado

– *Valentina Schütze*

Sir Edward Burnett Tylor era apenas un joven veinteañero cuando, por recomendación médica, viajó desde Inglaterra al "nuevo mundo" en busca de un amable y cálido clima. Era mediados del siglo XIX cuando, cabalgando por México con un amigo arqueólogo, se asombraron sus ojos con la "evidencia de una inmensa y antigua población". Se trataba de ruinas Aztecas, que el joven Tylor tomó como punto de partida para escribir una de las obras que le harían pasar a la historia; Cultura Primitiva (Tylor, 1871, Appiah, 2016).

Según la teoría de Tylor, la cultura humana avanza en etapas, del primitivismo a la civilización. Lo que se encontró en México estaba, según él, en algún lugar intermedio entre estos dos polos opuestos, en una etapa anterior a la de la cultura europea, de la que él participaba. Por consiguiente, Tylor estaba posicionando a la cultura Azteca, y cualquier otra que se colocase a la izquierda de la europea en su línea de desarrollo, necesariamente en el pasado, negando que pudiesen existir de forma contemporánea y ser, simplemente, expresiones culturales distintas, y no etapas en una línea cronológica que va de menos a más.

Si esta teoría del desarrollo cultural parece análoga a la teoría de la evolución darwiniana no es por casualidad. Podemos imaginar lo que los adscritos a la teoría tyloriana imaginaban del estado de humanidad de aquellos que eran partícipes de una "cultura primitiva". Y así, la figura de un indígena imaginado comienza a formarse en el pensamiento eurocéntrico. Un indígena incivilizado y primitivo.

El indígena imaginado no nace ni muere con Tylor y su libro. Pero me tomo el tiempo de contar esta historia porque es reveladora;

> un europeo va a un lugar con la expectativa de encontrar lo incivilizado, y al toparse con una realidad que le saca de sus esquemas, la racionaliza sistematizando el orden de la cultura humana, de modo que, para su consuelo, su propia cultura sigue estando en la cúspide.

Y, con ello, genera más expectativas y ficciones sobre el sujeto que forma parte de esa Otra cultura.

El ejemplo es revelador y relevante porque, trágicamente, aunque el significante cambie con el contexto socio-temporal, la práctica de proyectar expectativas y ficciones sobre el indigenismo se sigue repitiendo. El europeo, occidental, o ciudadano del Norte Global, imagina al indígena partiendo de su presente y su bagaje cultural. Para que este bagaje cultural se expanda hasta incluir una mirada real y honesta de lo indígena, el occidental primero tendría que acabar con el indígena imaginado, puesto que, de lo contrario, racionalizará todo lo que vea o experimente asociado al indigenismo de modo que encaje con sus ideas preconcebidas, tanto de lo indígena como de sí mismo, tal y como hizo Tylor.

Cuenta P. Deloria que, cuando las comunidades indígenas comenzaron a adquirir

automóviles en Estados Unidos, ver a un indígena conduciendo un auto generaba rechazo entre los norteamericanos occidentales porque, entre otras cosas, se anhelaba la representación del indígena como salvaguarda de lo "natural" y "primitivo", símbolo de lo que resistía a las inconveniencias de la estresante modernidad. Se tachaba a los indígenas de gastosos y caprichosos por adquirir una tecnología que, supuestamente, no les aportaba nada útil, dado su estilo de vida (Deloria, 2004). La realidad era que, en un contexto en el que la política estatal buscaba cercar, aislar y controlar a las poblaciones indígenas en reservas, el auto les devolvía autonomía, les daba acceso a parte de la movilidad robada, y, para aquellas comunidades nómadas, una continuación de

sus tradiciones culturales. Imposible entender esta realidad si vemos al sujeto que compra el auto desde nuestra imaginación simplista (primitivo, natural) en vez de desde su compleja realidad.

Cuando la población indígena se moviliza en contra de la subida del precio de la gasolina, no puedo dejar de acordarme de esos prejuicios expresados contra los primeros indígenas en comprar autos. El ecologista occidental idealiza al indígena como protector de la biodiversidad del planeta, prueba viva de que su utopía ecosocial no existe necesariamente solo en el futuro, sino que ya fue en el pasado, ya que en el indigenismo se materializa la continuación de un pasado ancestral (Rebelión o Extinción Alemania, sin fecha). No niego que esta historia sea cierta, pero sí que sea toda la verdad. En vista de las demandas de algunas comunidades indígenas, es evidente que la versión del indígena imaginado por el ecologismo occidental es, por lo menos, artificialmente homogeneizante, idealizada, y aprisionante. El indígena imaginado en el siglo XXI protege la biodiversidad, no trunca los planes de sustituir la carretera por el carril bici, imagina el ecologista urbano.

Ahora bien, hay otra versión del indígena imaginado de nuestro tiempo, y es, más o menos, la misma que desarrollaron Tylor, sus contemporáneos, y tantos de los que vinieron después; el primitivo salvaje que necesita escolarización y una misión civilizatoria urgente. Entiendo que, quien esté leyendo esto, preferirá, como yo, la versión del ecologista occidental. Pero debemos reconocer que, como he tratado de explicar, no es una versión del todo fidedigna, sino que surge, en parte, de una disputa ideológica que ha instrumentalizado la figura del indígena. Lo trágico es que el ecologista occidental, con el que me identifico, se esfuerza por aprender de la filosofía indígena. Pero, si seguimos confundiendo al indígena vivo con nuestro indígena imaginado, nunca podremos aprender de él. Y, en vista de una crisis civilizatoria múltiple que avanza sin descanso, occidente necesita de este aprendizaje urgentemente. Eso, o resignarse a implosionar por una de esas amenazas de su propio ingenio.

Como yo misma escribo desde mi occidente y todavía no he sido capaz de aprender aquello que reclamo, lo único que aclaro es que las culturas indígenas, comprendidas o incomprendidas, persisten a través del tiempo, con una resiliencia que parece infinita. Con respecto al resto de nosotrxs, probablemente llegará el día en el que algún terrícola solitario cabalgue por las ruinas de Silicon Valley y se sorprenda con los vestigios de nuestra Cultura Primitiva.

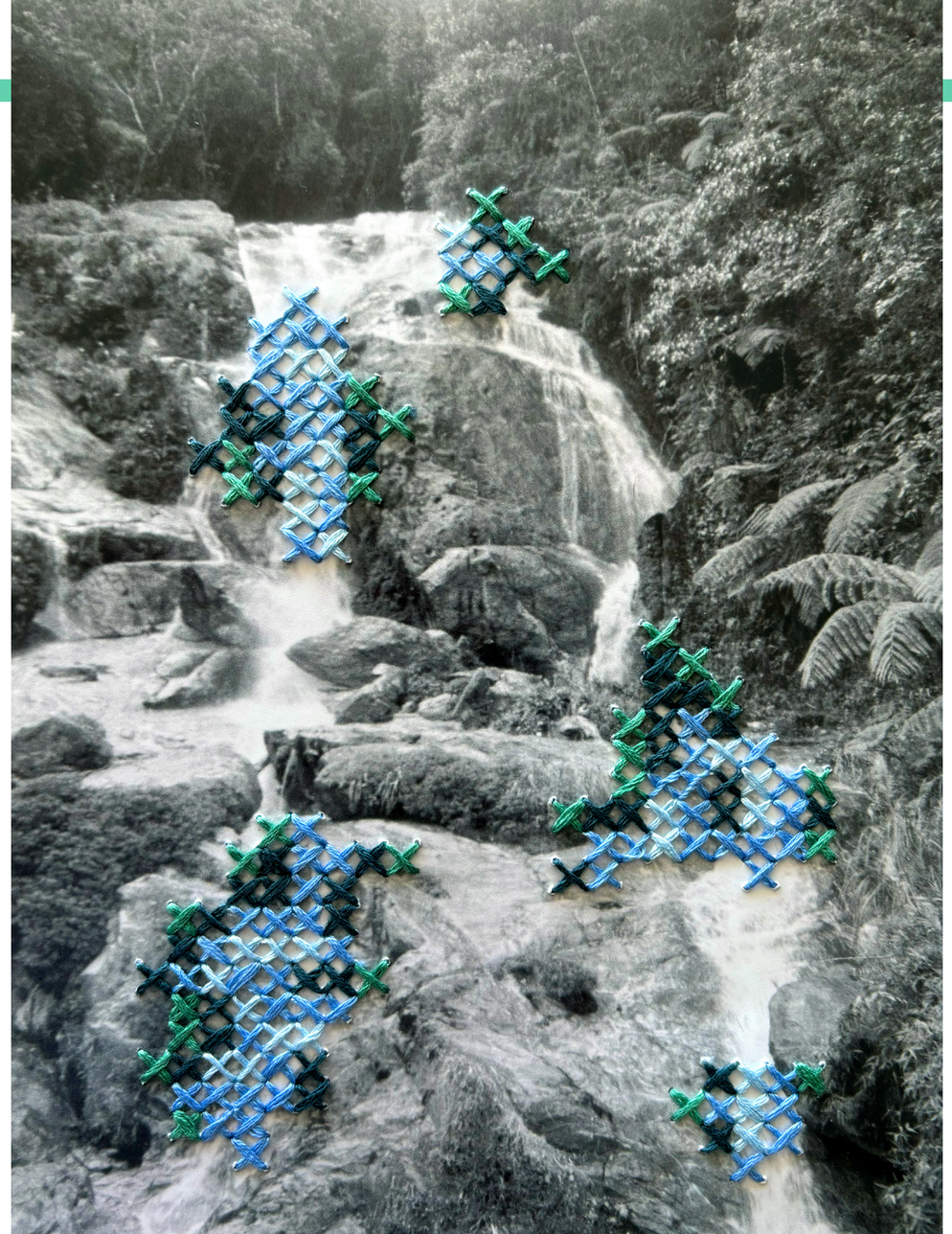
Referencias

Appiah, K. A. (2016). *There is no such thing as western civilisation.* The Guardian.

Deloria, P. J. (2004). *Indians in unexpected places.* Kansas University Press.

Rebelión o Extinción Alemania. (s.f.). I*ndigenous communities & biodiversity: Securing land rights of communities and giving land back.* https://extinctionrebellion.de/aktionen/kampagnen/natureneeds-justice/indigenous communities-and-biodiversity/

Tylor, E. B. (1871). *Cultura primitiva.* Ayuso.



La Ecosofía de *Félix Guattari*: Una perspectiva latinoamericana en *tiempos de cambio global*

- *Carlos Quizhpe*

Félix Guattari, filósofo, psicoanalista y activista francés, es conocido por sus contribuciones teóricas que trascienden los límites tradicionales del pensamiento occidental. Su concepto de ecosofía representa una de las propuestas más integradoras para abordar las crisis contemporáneas que abarcan desde lo ecológico hasta lo social y lo subjetivo. En un mundo marcado por un cambio global acelerado, la ecosofía se presenta como un marco de pensamiento y acción que busca reconfigurar las relaciones entre los seres humanos y su entorno. América Latina, con su rica diversidad cultural y biológica, y su historia de resistencia a las formas de dominación colonial y capitalista, ofrece un contexto privilegiado para explorar y aplicar las ideas de Guattari.

La ecosofía y sus tres ejes: ambiental, social y mental

La ecosofía se articula en tres ejes fundamentales, que Guattari (1989) denomina ecología ambiental, ecología social y ecología mental. Estos ejes no son independientes, sino que están profundamente interconectados y se influyen mutuamente. Según Guattari, la crisis ecológica que enfrentamos no puede entenderse ni resolverse sin considerar las crisis paralelas en la esfera social y subjetiva.

1. Ecología ambiental: Este eje aborda la relación entre los seres humanos y la naturaleza, enfatizando la necesidad de un cambio radical en cómo nos relacionamos con el medio ambiente. Sin embargo, Guattari (1989) critica las visiones ambientalistas que se limitan a una conservación superficial o tecnocrática de los ecosistemas. Para él, una verdadera ecología ambiental debe reconocer que las prácticas sociales y las subjetividades humanas son parte integral del entorno natural.

2. Ecología social: Este eje se enfoca en las estructuras de poder, las relaciones sociales y las dinámicas comunitarias. Guattari (1989) subraya que los problemas ambientales no pueden separarse de las cuestiones de justicia social. La desigualdad, la opresión y la explotación son aspectos que deben abordarse simultáneamente con los problemas ecológicos. En América Latina, donde la lucha por la tierra, los recursos naturales y los derechos de las comunidades indígenas y campesinas son parte central de la lucha por la justicia social, la ecología social de Guattari encuentra resonancia directa.

3. Ecología mental: Finalmente, la ecología mental o subjetiva se refiere a la transformación de la subjetividad humana. Guattari (1989) argumenta que la crisis ecológica también es una crisis de cómo los individuos se perciben a sí mismos y al mundo. Propone una "revolución molecular" que comience a nivel de la subjetividad, transformando las formas de pensar, sentir y actuar en el mundo. En América Latina, las formas de subjetividad colectiva, que valoran la comunidad sobre el individuo, ofrecen un contrapunto a las subjetividades individualistas promovidas por el capitalismo neoliberal.

La ecosofía en el contexto latinoamericano

América Latina, como una región rica en diversidad biológica y cultural, se enfrenta a desafíos particulares en el contexto del cambio global. Estos desafíos incluyen la destrucción de ecosistemas vitales como la Amazonía, la violencia contra las comunidades indígenas y campesinas, y la imposición de proyectos extractivistas que devastan territorios y modos de vida ancestrales. Sin embargo, también es una región donde emergen poderosas resistencias y alternativas al modelo de desarrollo dominante.

En este contexto, la ecosofía de Guattari (1989) se revela como una herramienta valiosa para entender y potenciar las luchas en América Latina. Las prácticas y cosmovisiones de los pueblos indígenas y afrodescendientes, que integran el respeto por la naturaleza, la justicia social y la salud mental comunitaria, resuenan con los tres ejes de la ecosofía. Estas comunidades no solo luchan por la preservación de sus territorios, sino también por la preservación de sus culturas y subjetividades, que están profundamente entrelazadas con su entorno natural.

Ecosofía y cosmología indígena

Una de las contribuciones más significativas que América Latina puede ofrecer al desarrollo de la ecosofía es la riqueza de sus cosmovisiones indígenas.

Para muchos pueblos indígenas, la naturaleza no es simplemente un recurso para ser explotado, sino que es un sujeto con el que se mantienen relaciones de reciprocidad y respeto. Esta visión contrasta fuertemente con la concepción occidental moderna, que tiende a ver la naturaleza como un objeto de dominación y control.

Las cosmovisiones indígenas proponen una ontología en la que los seres humanos son parte integral de la naturaleza y tienen obligaciones hacia ella, lo que se alinea con la idea de una ecología mental o subjetiva que Guattari (1989) defiende. Este enfoque podría enriquecer la ecosofía, no solo como un marco teórico, sino como una praxis viva que se manifiesta en la vida cotidiana de las comunidades. Las prácticas rituales, los mitos y las formas de organización social de estas comunidades ofrecen ejemplos concretos de cómo es posible vivir de manera ecosófica, donde lo ambiental, lo social y lo mental se entrelazan de manera inseparable.

La lucha contra el extractivismo y la ecología social

América Latina ha sido históricamente un laboratorio de extractivismo, donde los recursos naturales han sido explotados para alimentar el desarrollo de economías externas. Esta dinámica ha llevado a la destrucción ambiental, la desintegración de comunidades y la violación de derechos humanos. Sin embargo, también ha generado movimientos de resistencia que articulan una crítica al extractivismo desde una perspectiva ecosófica.

Los movimientos en defensa del agua, la tierra y los bosques en América Latina se han articulado no solo en torno a la preservación de la naturaleza, sino también en torno a la defensa de los derechos de las comunidades y la autodeterminación. Estos movimientos encarnan la ecología social de Guattari (1989), al desafiar las estructuras de poder que perpetúan la explotación y la desigualdad. La lucha contra el extractivismo es, por lo tanto, una lucha por una ecología social, donde la justicia ambiental y la justicia social van de la mano.

Ecosofía, derechos de la naturaleza y postdesarrollo

En países como Ecuador y Bolivia, la incorporación de los derechos de la naturaleza en sus constituciones representa un avance significativo hacia una ecosofía aplicada a nivel político y jurídico. Estos derechos reconocen a la naturaleza como sujeto de derechos, lo que desafía las nociones tradicionales de soberanía y

propiedad, y abre un nuevo campo para repensar las relaciones entre los seres humanos y su entorno.

La idea de los derechos de la naturaleza también se relaciona con las propuestas de postdesarrollo, que buscan ir más allá del modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico y el consumo ilimitado. El postdesarrollo, al igual que la ecosofía, cuestiona las bases epistemológicas y ontológicas del capitalismo y propone alternativas basadas en la sostenibilidad, la equidad y el respeto por la diversidad cultural y ecológica. En este sentido, la ecosofía de Guattari (1989) puede contribuir a enriquecer las propuestas de postdesarrollo en América Latina, al ofrecer un marco teórico que integra la ecología ambiental, social y mental.

La subjetividad colectiva y la revolución molecular

Un aspecto central de la ecosofía de Guattari (1989) es su enfoque en la subjetividad y la necesidad de una transformación profunda de cómo los individuos y las colectividades se perciben a sí mismos y su relación con el mundo. Guattari propone una "revolución molecular", que implica un cambio en las formas de pensar, sentir y actuar a nivel micro, en las relaciones cotidianas y en la vida personal, que eventualmente pueda generar un cambio macro en la sociedad.

En América Latina, donde las subjetividades colectivas tienen un peso significativo, esta revolución molecular puede encontrar un terreno fértil. Las formas de vida comunitarias, la solidaridad y la reciprocidad son valores que, aunque a menudo están bajo amenaza por las dinámicas neoliberales, siguen siendo fundamentales en muchas culturas de la región. Estos valores pueden servir como base para una transformación ecosófica que integre la ecología mental con la ecología social y ambiental.

La ecosofía de Félix Guattari (1989) ofrece una respuesta innovadora y profundamente integradora a las crisis que enfrenta el mundo contemporáneo. En el contexto de América Latina, esta propuesta adquiere una relevancia particular, ya que se articula con las luchas históricas y contemporáneas por la justicia ambiental, social y cultural. La riqueza de las cosmovisiones indígenas, las prácticas comunitarias y las luchas contra el extractivismo en la región proporcionan ejemplos vivos de lo que significa vivir de manera ecosófica.

En un mundo en crisis, donde el cambio global plantea desafíos sin precedentes, la ecosofía no es solo una herramienta teórica, sino una praxis que puede guiar la acción hacia un futuro más justo y sostenible. América Latina, con su diversidad y su historia de resistencia, tiene mucho que aportar al desarrollo y aplicación de la ecosofía. Al integrar la ecología ambiental, social y mental en un proyecto común, la ecosofía de Guattari nos invita a repensar nuestras relaciones con el mundo y entre nosotros, y a imaginar nuevas formas de habitar el planeta que sean más respetuosas, equitativas y sostenibles.

Referencias

Guattari, F. (1989). *Les trois écologies (Vol. 70)*. Galilée.

La resistencia del *ángel barroco*

Alicia Martínez

¿Dónde empieza y termina Occidente?

Sin lugar a dudas, esta pregunta deviene fundamental cuando hablamos de las tensiones dialécticas sobre las que, históricamente, se ha construido/disputado la identidad latinoamericana.

Más allá de una discusión geográfica, es evidente que América es un concepto-invención desde el cual se ha desarrollado un proyecto civilizatorio que excede los bordes territoriales de lo que cartográficamente representa este continente y que, por la dimensión histórica y las implicaciones materiales de la empresa colonial, nos incluye dentro de la zona de influencia de occidente, ideológicamente permeada por el concepto de modernidad.

¿Somos modernos, somos occidentales, somos americanos? En definitiva: ¿Qué somos? Esa podría ser la pregunta distintiva y característica de la filosofía latinoamericana. Cuestionar, proponer, revisar, construir, re-construir, de-construir, destruir las ontologías de lo latinoamericano ha sido el horizonte temático de la filosofía de esta región. Independientemente de las derivaciones creativas y las particularidades históricas de la intelectualidad latinoamericana, el signo de nuestra filosofía comienza en la crítica. Al respecto, Bolívar Echeverría lo afirma categóricamente: "Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica" (2011, p. 75).

Eso fue precisamente lo que el filósofo ecuatoriano-mexicano logró con su propuesta: Criticar la modernidad en los dos niveles requeridos: el teórico y el práctico-histórico. El teórico entendido como la comprensión crítica del relato filosófico que permitió justificar la acumulación originaria como el proceso vertebrador de la modernidad capitalista; Y, en lo práctico-histórico, asociar la crítica al contexto territorial y las personas que lo habitan con la pretensión, también, de hacer de la filosofía un ejercicio de resistencia concreta a la enajenación, para lo cual habrá que echar mano de todo el arsenal intelectual que se tenga a disposición desde la tradición de los oprimidos.

Echeverría explora los rasgos característicos de la vida moderna: El humanismo; el racionalismo; el progresismo; el urbanicismo; el individualismo y el economicismo (2011, p. 79) en un ejercicio de desmenuzar la modernidad para poder comprender el todo en sus partes y las partes siempre enlazadas en su totalidad histórica. En ese punto, resulta inevitable ver como por los textos de Echeverría ronda el Ángelus Novus de Walter Benjamin. Allí donde el discurso oficial ve el progreso del hombre, Echeverría mira los escombros de la civilización.

Sin embargo, el Ángel de Echeverría será un Ángel Barroco que asume al materialismo histórico como orientador ético-polítco y que toma lo mejor de la tradición de los oprimidos sin olvidar que este ángel mira desde y en el sur; un ángel de nuestra historia, que observa como "El lomo de la continuidad

histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo" (Echeverría, 2011, p. 75).

Si el Ángelus Novus mira la tempestad del progreso queriendo "detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido" (Benjamin, 2011, p. 44), el Ángel Barroco, aún en su desesperación de la catástrofe, no deja de buscar las formas de reafirmar la vida, de explorar las formas de resistir la civilización del progreso. El Ángel barroco toma consciencia de la" rebelión dentro de la subordinación al capital [que] es lo que caracteriza al ethos barroco" (Echeverría, 2011, p. 797).

El Ángel Barroco reconoce el derecho de ser de aquello que aún no ha sido. Echeverría señala:

Mostrar que lo que es no tiene más 'derecho a ser' que lo que no fue, pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo —más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia— no se han agotado todavía (2011, p. 75).

Si el Ángelus Novus miró la modernidad desde la Europa víctima del nazismo y la decadencia de un proyecto de civilización que prometía al hombre, finalmente entregarle el trono divino que le había sido esquivo hasta ese tiempo; el Ángel Barroco mira la modernidad desde la América Latina, testigo de cinco siglos de sometimiento, desde la violencia salvífica de la colonia; la herencia colonial, la blanquitud y ulteriormente el fracaso de las promesas de progreso que el capitalismo profetizaba. Los dos ángeles se nutren de la tradición de los oprimidos, ambos asumen la necesidad de construir un utopismo mesiánico que revitalice una teoría de la revolución realmente posible, necesaria y realizable, cobijada en la interpretación materialista de la historia.

Echeverría, al igual que la gran mayoría de filósofos latinoamericanos que han abrazado la crítica, no pretendió originalidades que rechacen el pensamiento europeo, sino que lo incluyó como parte de un repertorio intelectual para cumplir la vieja recomendación de la Tesis XI de Marx. No se trata solo de interpretar la realidad, sino de transformarla y para ello hay que tener claro al enemigo. Así, resistir implica mucho más que hacer frente a la primacía del valor de cambio por sobre el valor de uso; sino poner la vida como fundamento de la resistencia, lo que funda una ética distinta, precisamente lo que sustenta el ethos barroco y la aspiración de que una modernidad no capitalista aún es posible, esa será la resistencia del Ángel barroco.

Referencias

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre filosofía de la historia*. (B. Echeverría, Trad.) UNAM.

Echeverría, B. (2011). Antología. *Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ENTRE VISTA

Entrevista

Ángeles Smart

Por
Diego Jadán-Heredia

«Cuando uno quiere decir algo genuino uno no tiene que tener miedo de que no lo escuchen. Es la expresión de la verdadera vocación filosófica, que es lo que emparenta al filósofo con el artista»

Ángeles Smart es doctora en Teoría Crítica por 17, Instituto de Estudios Críticos de México, Magister con orientación en Filosofía e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Río Negro y Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Actualmente es profesora adjunta regular con dedicación completa en la Escuela de Artes de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Sus investigaciones se centran en la Teoría Crítica Latinoamericana, en especial en los desarrollos llevados adelante por Bolívar Echeverría.

Diego Jadán-Heredia: Ángeles, te agradezco mucho a nombre de Mundana por darte un tiempito para conversar con nosotros y con nuestros lectores. El tema central de este número de la Revista es Latinoamérica, rupturas y alternativas filosóficas desde el sur y, por supuesto, pensamos inmediatamente en ti por tu conocimiento de la filosofía latinoamericana y, en especial, de la de Bolívar Echeverría. ¿Cuál fue tu primer acercamiento al pensador ecuatoriano y a propósito de qué lo hiciste?

Ángeles Smart: Gracias por la invitación. Celebro que estos nuevos formatos nos permitan tener estas amistades, amistades académicas, intelectuales, pero amistades al fin; y, en especial, celebro que dediquen un número a Latinoamérica y a pensar desde el sur. En este tema me siento totalmente interpelada, no solo por estar en Argentina -que está muy al sur- sino que, además, estoy hace más de 30 años en la Patagonia. Si bien mi formación de grado la hice en Buenos Aires, después toda mi trayectoria la hice viviendo en una ciudad absolutamente periférica, que es Bariloche, y siempre con muchas dificultades. Ahora siento como que se ha reconfigurado un poco el panorama de mi vida, principalmente, por haber accedido a la obra de Bolívar y a lo que implicó en mi trayectoria.

Yo llegué a Bolívar muy tardíamente, nunca lo conocí personalmente. Creo que fue en el 2016 cuando redactaba mi tesis de maestría en el Instituto de Investigación Social; estudiaba el concepto de crítica. Esta era una maestría que la hacía acá, en la Universidad de Río Negro, y el codirector de ese programa era Francisco Naishtat, un gran filósofo argentino que ha dedicado muchos años a estudiar a Walter Benjamin. Fue él quien

me habló de Echeverría y me dijo que tenía que estudiarlo ya que me apasionaba el tema del barroco. Recuerdo que pude comprar La modernidad del barroco y al terminarlo decidí que el doctorado lo haría sobre su filosofía; fue amor a primera vista.

DJH: Ya que hablamos del barroco en Echeverría, la hipótesis de Max Weber es que la modernidad y el capitalismo son exclusivamente calvinistas, pero Echeverría sostiene lo contrario, es decir, que sí existe una modernidad católica, y en este ámbito de su pensamiento se plantea al ethos barroco, ¿cómo conjuga estos dos conceptos modernidad y catolicismo?

AS: El tema de cuánta modernidad hay en lo barroco es una pregunta que estuvo siempre en los estudios sobre el tema, más allá de Echeverría. Lo que sucede es que lo barroco ha estado tan ligado al Concilio de Trento, a la contrarreforma, que muchas veces se lo ha emparejado directamente con una postura premoderna, como una última expresión de vitalidad que habría tenido la premodernidad antes de desaparecer en la modernidad; como los muertos que antes de morir tienen una pequeña fuerza vital. En ese sentido, la pregunta obvia era si lo barroco inició la modernidad o es, en realidad, el mismo espíritu medieval en su última expresión.

A mí me parece que lo interesante de Bolívar es que responde esa pregunta desde el título mismo de su obra La modernidad de lo barroco; o sea, lo barroco es estrictamente moderno, algo que también dijo Severo Sarduy. Ahora, para sostener esa afirmación Bolívar tuvo que complejizar el concepto de modernidad. Acá es donde lee a Weber para distanciarse de su interpretación de lo moderno como anticatolicismo o considerar al catolicismo como motivo de retraso de la llegada de la modernidad. Al mismo tiempo, Bolívar cuestiona la vinculación exclusiva entre barroco y catolicismo; ciertamente que tiene elementos religiosos, pero también tiene muchas otras cosas no católicas que responden a su modernidad. Esta misma lectura le permite criticar la univocidad weberiana entre modernidad y puritanismo. Todas estas ideas le permiten al filósofo plantear que existió modernidad también en Latinoamérica y que no hacía falta una transformación de nuestras culturas para ser modernos.

DJH: Revisé tu extenso trabajo doctoral dedicado, precisamente, al ethos barroco y te concentras en un tema que me interesa muchísimo: cómo se refleja esa forma de vida en la vida cotidiana, que es el lugar en donde ese concepto adquiere sentido, pero claro, fijas tu mirada -si no me equivoco- en la vida cotidiana del barroco latinoamericano, quisiera que traslades esa mirada al presente ¿tiene sentido hablar de un ethos barroco del siglo XXI?

AS: Claramente tiene sentido cuando nos posicionamos en lo que Bolívar llama los días comunes; aquellos días que parecen no ser demasiado determinantes en el devenir histórico. Es cierto que la tecnología cada día determina más nuestra vida cotidiana, en un proceso hegemónico; sin embargo, Bolívar sostiene que hay una fuerza y una impronta de lo cotidiano, de los hábitos, de la materialidad de todos los días. Nuestra vida de todos los días es hipermaterial, contundente y es esta materialidad la que permite que resistamos, que sigamos sosteniendo formas de vida que podrían llegar a ser barrocas, en relación con hábitos más contemporáneos.

El tiempo que le dedicamos a una charla familiar, el tiempo que le dedicamos a la cocina, tanto a prepararla como a comer, el tiempo que le dedicamos a la naturaleza, todas estas prácticas cotidianas, formas de vida, no han sido cooptadas por una modernidad absolutamente contemporánea, o una contemporaneidad. La forma de relacionarnos con nuestra vestimenta, cómo hablamos, en qué y cómo gastamos el dinero; son reivindicaciones de lo barroco, por lo menos en nuestras sociedades. Echeverría nos hace mirar esos minúsculos hábitos, formas absolutamente particulares y personales. Por supuesto, esas actividades -lo señala Bolívar- se encuentran en un forcejeo constante, resistiendo a movimientos más hegemónicos.

DJH: La idea de Echeverría de que otra modernidad es posible, una modernidad-no capitalista o su defensa de la secularización de lo político, ¿cómo crees que se insertan en el contexto del pensamiento latinoamericano y su «giro descolonizador»? ¿Estas y otras ideas no lo hacen un filósofo de la periferia de la periferia?

AS: Aunque no me he dedicado al estudio a profundidad del pensamiento decolonial, esta inquietud ha ocupado el tiempo de quienes estudiamos a Bolívar, es decir, cómo se inserta su pensamiento en toda esta geografía del pensamiento latinoamericano. Claramente Bolívar nunca cuestionó o se enfrentó o, en otras palabras, planteó ideas contrarias explícitamente al pensamiento decolonial, pese a que su talante, su sensibilidad no tiene relación con lo decolonial; me refiero a esa tendencia dominante dentro de lo decolonial de no redimensionar lo que ha significado para nosotros el pensamiento europeo que, en cambio, Bolívar sí hace.

En ese sentido, Bolívar en alguna entrevista -me parece que en 2006-, deja ver su desconfianza de que el giro decolonial sea verdaderamente un giro distinto a esta tendencia natural de la modernidad realista; en esto también tiene mucho que ver su postura respecto al mestizaje y la idea de que lo latinoamericano ya de por sí es un mestizaje desde el siglo XVI; de ahí que desarmar o deconstruir la colonialidad implicaría anular las contradicciones que Echeverría valora, en este punto, además, se ve su marxismo.

DJH: Me gustaría que hablemos de Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt porque también les has dedicado tiempo. Recordábamos hace un momento a Benjamin y su doble dimensión como marxista y teólogo (Löwy destacaba la original forma que tuvo Benjamin para articular esos dos conceptos) ¿es acaso su posición ecléctica, un motivo por el que Benjamin no formó parte de dicho espacio de pensamiento crítico?

AS: Lo que sucede es que no es posible ubicar con claridad a Benjamin dentro de lo que llamamos Escuela de Frankfurt porque tampoco está claro hasta dónde llega esta última. Recuerda que Max Horkheimer fue elegido director del Instituto de Investigación Social en 1930 pero no de manera continua, un primer periodo con la primera generación del Instituto y, casi veinte años después hasta 1958. En el caso de Benjamin, no se lo considera parte del Instituto, aunque se le encargaron un par de trabajos, también tiene que ver que Horkheimer y Benjamin son muy distintos. Interesaba mucho la investigación empírica, ligada a la sociología, por eso es que más bien fue Theodor Adorno el vínculo de Benjamin con el Instituto.

En mi tesis de maestría estudié el concepto de crítica, precisamente, en el Instituto de Investigación Social y consideré a Benjamin parte de él y de la llamada Escuela de Frankfurt porque con esta última denominación no nos referimos solo al Instituto sino a un grupo de pensadores y de conceptos incluso. Ahora, esa dimensión teológica de Benjamin que mencionas también la tuvo Erich Fromm. Ciertamente, yo sospecho que si uno los aprieta un poquito a todos ellos, son todos ateos, pero nunca despreciaron las preguntas que propone la religión. Y justamente este es un tema que no les gustaba a muchos marxistas; para Benjamin, en cambio, nada estaba proscrito para la filosofía, todo le era interesante. En ese sentido, Bolívar tiene una afinidad clarísima con Benjamin (ahí tienes su traducción de Tesis sobre la historia [1942] y el estudio introductorio a La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica [1935] traducida por su hijo Andrés E. Weikert); pero también con la Escuela de Frankfurt; Dialéctica de la Ilustración (1944) es una obra clave para él; ciertamente tuvo más afinidad con Adorno que con Horkheimer.

DJH: El año pasado se cumplieron 100 años de la Escuela Frankfurt; sin duda, todo este tiempo no ha disminuido su importancia para el pensamiento filosófico, al mismo tiempo se la suele confundir con la teoría crítica, también muy contemporánea ¿cómo miras su relación?

AS: La teoría crítica es bastante más amplia que el grupo reducido de esta primera expresión vde la teoría crítica que es lo que llamamos Escuela de Frankfurt; es decir, la teoría crítica tiene a su primera generación en el Instituto de Investigación Social al que ya me referí. Luego la teoría crítica se amplía y adquiere una vitalidad increíble porque realmente identifica a muchas corrientes; por ejemplo, las más ancladas en estudios económicos marxistas que no es lo que hacían Adorno, Horkheimer, Marcuse o Benjamin; el mismo Echeverría hace teoría crítica; también Judith Butler.

Bolívar habla de la actualidad de la teoría crítica, así como de la actualidad del discurso de Marx; en ese sentido, la teoría crítica es un tipo de discurso que no tiene que ver con contenidos sino con una forma de pensar y de argumentar que pretende desarticular el discurso dominante; una especie de contradiscurso. Por eso es que tiene tanta actualidad la teoría crítica pues los discursos dominantes se perfeccionan cada vez más (mira lo que sucede en las redes sociales, en los medios de comunicación), son cada vez más monolíticos y, lamentablemente, caen en su trampa también las izquierdas. Bolívar sostiene que siempre debemos estar desarticulando esos discursos que no dan lugar a la reflexión, a la complejidad.

DJH: Entonces, que esta vitalidad que observas en la teoría crítica es especialmente importante para la filosofía latinoamericana; tú, desde el sur del sur, yo desde el centro del sur, colegas del norte del sur, parece que compartimos unos mismos dramas epocales y sociales ¿cómo miras tú ese panorama filosófico actualmente? ¿Qué retos tiene la filosofía desde el sur?

AS: Mirá, tengo la sensación de que la teoría crítica que compartimos quienes estudiamos la obra de Bolívar Echeverría parte de una especie de desconfianza del decurso del mundo y del papel de las instituciones académicas en donde circula la filosofía; me refiero a esos grandes relatos que algunos colegas

proponen con la única finalidad de ser más visibles, de obtener reconocimiento social. Me parece que quienes hacemos filosofía desde Latinoamérica o, por lo menos, yo que la hago desde la Patagonia, no buscamos impactos masivos que son parte de un capitalismo que infla ideas, conceptos, personas, trayectorias.

En ese sentido, lo específico que tenemos quienes hacemos teoría crítica en Latinoamérica es que damos importancia al pensamiento que se genera en ámbitos reducidos, pequeños, lugares que aparentemente tienen poca injerencia. Bolívar, decía que lo que más determina el discurso de la historia es la reproducción cotidiana de la vida de todos los días. Así, lo que estoy haciendo acá, lo que vos estás haciendo en Ecuador, lo que nuestros amigos colegas chilenos hacen, lo que hacen en México es, para mí, absolutamente trascendental porque puede influir en ese decurso del mundo.

De hecho, esa preocupación de Bolívar por lo minúsculo le viene de Benjamin aunque con un matiz diferente; es en lo minúsculo donde se está escribiendo la historia. Estoy pensando en la formación que se da en las universidades, pero también en muchos colegas que trabajan en escuelas secundarias, en colegas que tienen proyectos que no tienen el reconocimiento de la academia; la reproducción de hábitos de crítica, de hábitos de reflexión, de conversaciones, de un hacer filosófico en común, aunque seamos muchos o muy pocos.

DJH: A propósito de este tema, en las últimas décadas se ha reivindicado la existencia de una filosofía no académica, se habla de filosofía pública, de popfilosofía o, en nuestro caso, una filosofía mundana. Y, aunque nunca seremos una revista masivamente leída, hay bastante curiosidad, inquietud filosófica de la gente, ¿consideras que estas tendencias fortalecen a la disciplina en nuestro continente o más bien hacen de la filosofía otro producto de consumo?

AS: Las filosofías no académicas son un camino distinto, pero es filosofía, sin duda. Echeverría sostiene algo similar; cuando diferencia la filosofía en español, la que se hace en Latinoamérica y la filosofía considerada «pura», la académica europea (pensemos en Alemania, Francia y demás), dice que son distintos caminos y el camino que tiene Latinoamérica lo ilustra con el chaquiñán andino, una especie de atajo que usan las cabras para ir de un lugar a otro.

No se puede dejar de valorar que la filosofía en Latinoamérica está muy relacionada con la literatura; la encontramos metida en textos literarios que es algo que no pasa en la filosofía académica o con la filosofía con mayúscula. Los latinoamericanos tenemos otros caminos, no tenemos un prejuicio de lo que debería ser la filosofía. Además, en estos contextos donde las instituciones académicas están cada vez más colonizadas por intereses que no tienen que ver con lo verdaderamente académico, sino con sostener subsidios, con tener mayor reconocimiento, la presión de publicar en cierto tipo de revistas, los latinoamericanos tenemos la libertad de seguir haciendo filosofía, de publicar en espacios o revistas que tienen otros criterios no estrictamente académicos. No digo que la filosofía académica no tenga valor, lo tiene, nos hemos formado leyendo a autores académicos que han logrado profundizar en los conceptos. Tenemos que aceptar, también, que cuando uno se dedica, como en tu caso y el de muchos colegas, a escribir, por

ejemplo, de Bolívar o de teoría crítica tendrás menos lectores que si escribes de la decolonialidad o que no te ubicarás en las tendencias dominantes.

DJH: Pero, y si no leen lo que escribes, ¿tiene sentido hacerlo?

AS: Cuando uno quiere decir algo genuino, algo nuevo o tal vez algo ya dicho pero en su actualización, uno no tiene que tener miedo de que no lo escuchen. El contexto está acostumbrado a escuchar lo que ya conoce, eso es lo que le da satisfacción y a todos nos da tranquilidad cuando escuchamos lo familiar; pero ser capaz de escuchar lo nuevo, o ser capaz de decir algo, bajo el riesgo de no ser escuchado, es la expresión de la verdadera vocación filosófica, que es lo que emparenta al filósofo con el artista.

Yo doy clases a actores y actrices (una materia que se llama Análisis del hecho teatral) y siempre les digo: para lo nuevo todavía nadie está preparado, no hay categorías para mirar y jugar lo nuevo, por eso siempre es tan difícil que alguien, de primera, sea aceptado, porque todo el arte para el cual podemos tener palabras para decir, o tenemos antecedentes para comprender, es el arte del ayer, sobre el cual hacemos nuestras clases, nuestras teorías y demás. Hay que bancarse que cuando digas algo nuevo aún no estén dispuestos a escucharte o lo hacen cuatro gatos locos. Eso nos devuelve a lo de la vida cotidiana de Bolívar pero también es muy benjaminiano. Benjamin no confiaba en lo minúsculo porque la suma de los minúsculos hacen grandes movimientos; sino, como buen judío, confiaba en que lo más despreciado, justamente por ser lo oculto, lo ínfimo, tiene la potencia mesiánica. Para mí, esta idea es clave.

DJH: Ya que tocaste el tema de la estética, un campo en el que también trabajas, aprovecho para caminar por ese sendero, utilizando tu misma metáfora. Leí uno de tus artículos, especialmente interesante por su actualidad, Estética y tecnología: las posibilidades de la racionalidad avanzada en Herbert Marcuse (2016); en él indagas en el pensamiento de este filósofo alemán, aunque también en el de Adorno y Horkheimer, para hablar de las alternativas estéticas en sociedades postindustriales; me llamó la atención esa postura algo positiva de Marcuse y que después se torna pesimista, por lo menos me lo pareció a mí. Cuando sostienes que la racionalidad estética ha sido vencida por la racionalidad del dominio ¿a qué te refieres?

AS: Sabemos que hay distintas dimensiones de la racionalidad; por ejemplo, cuando Horkheimer habla de la racionalidad instrumental, es una forma o un uso posible de nuestra racionalidad; una racionalidad que es la que nos permitió, como seres humanos, dominar el mundo. Si uno piensa en la historia de la humanidad, durante mucho tiempo el ser humano estaba indefenso frente a la agresión de la naturaleza o a la cantidad de peligros que tenía la naturaleza y la vida en la naturaleza. Con la ejercitación de esta racionalidad de dominio, el ser humano logró esta emancipación de la naturaleza. Toda la historia de la ciencia, tiene que ver con estos intentos de los seres humanos de no estar supeditados a fuerzas extrañas.

Ahora, lo que sucede con esta racionalidad de dominio es que fue conquistando y fue colonizando todas las otras formas en que la racionalidad también se expresa. Podríamos decir que la racionalidad humana es multidimensional. Una es la racionalidad que manipula, que cuantifica, que controla y que

domina. En muchas épocas esta racionalidad -todavía no erigida con tanta fuerza- convivía con otras dimensiones, otras formas de ejercer la racionalidad, que es la que después Marcuse llama racionalidad estética; una racionalidad más receptiva, más contemplativa, una racionalidad que se relaciona más con el encuentro con la realidad, un conocimiento que no busca el dominio, sino que busca el saber, la apreciación, el disfrute. También podríamos hablar de racionalidad creativa o racionalidad comunicativa; es decir, las posibilidades de ejercer la racionalidad son múltiples.

Esta racionalidad estética o contemplativa es la que quedó opacada por la racionalidad instrumental. Cuando la racionalidad de dominio conquistó todas las esferas de lo humano, la racionalidad de la reflexión, del encuentro con la verdad, que era la filosofía, también fue conquistada por aquella. Lo que dirá Marcuse es que la racionalidad estética -que tiene que ver con una racionalidad de despliegue, de disfrute, de juego, que siempre estuvo como posibilidad en los seres humanos- hoy puede volver a aparecer, justamente, porque ya tenemos dominado el mundo; es más, la tecnología que hoy que nos permite dominar el mundo, controlar la naturaleza, es también la que nos habilitaría a poder volver a desarrollar la racionalidad estética. Una especie de racionalidad post tecnológica que luego termina por descartar que pueda realmente suceder. Por eso su optimismo no es puro.

DJH: Si sigo tu argumento, la posibilidad de liberación de las sociedades postecnológicas o de tecnología avanzada, es inherente a la racionalidad creativa ¿es así?

AS: Sí, pero sin negar la otra racionalidad. Esto también es clave para entender la unión entre Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin, y lo podría distinguir de Heidegger. Ellos siempre miran con una especie de esperanza a la modernidad y hasta a la tecnología; por ejemplo, en Marcuse es clarísimo, la tecnología nos permitiría tener más tiempo libre para la creatividad, para el arte, para la contemplación. Lamentablemente, diría Echeverría, como la tecnología que hemos desarrollado más es una tecnología que está unida a sus funciones capitalistas, pareciera que no nos va a dar esa oportunidad, porque en lugar de tener más tiempo libre para la creación, para la lectura y demás, es la misma tecnología la que nos ocupa el tiempo libre (solo piensa en el tiempo que pasamos en redes sociales). Pero sí, en todos estos autores hay una reivindicación de la dimensión estética del ser humano, tanto de la contemplativa como de la creativa. Y eso también se ve en Horkheimer, se ve en Adorno, se ve en Marcuse, se ve en Benjamin, lo vemos en Echeverría. Siempre la estética tuvo ese lugar, ser el espacio donde aparece la utopía, donde aparece la promesa. Si hay esperanza, por más mínima que sea, aparece ahí. Tampoco quiero decir que son muy esperanzadores; su optimismo, repito, no es puro, para nada.

DJH: Sí, precisamente, te apunté ese detalle, es un optimismo que transmuta en pesimismo.

AS: Eso también lo dice Marcuse cuando afirma que el único modo de salir es no caer en el falso optimismo. La falsa positividad nos impide ver el estado de gravedad de la situación actual. El único modo de tener esperanza es decir aceptemos la gravedad

de la situación actual para que haya una voluntad real de transformación. Lo dice también Bolívar, en una idea que me encanta que dice que no hay que ver el lado bueno de lo malo porque lo malo no puede tener algo bueno, no, más bien debemos desatar lo bueno en medio de lo malo. En ese sentido, esa idea de tener que ver lo bueno no nos lleva con urgencia a buscar o a construir lo bueno en medio de lo malo.

La racionalidad de dominio hay que verla, hay que describirla, hay que ver cómo opera en toda nuestra vida, pero debemos saber que si hay verdadera construcción humana, en otro sentido, puede aparecer el despliegue, el juego, una racionalidad estética. No sabemos si sucederá, pero es posible. Y eso, me parece, cada quien lo puede sostener en su vida cotidiana; frente a todos los males que existen, uno sigue leyendo, uno sigue disfrutando de la música, uno sigue tratando de ser creativo. De esa forma nos unimos a esa propuesta, a una resistencia que podríamos llamar barroca, en medio de la hegemonía capitalista.

DJH: Para concluir solo un par de preguntas más. Cuéntanos ¿en qué investigación estás trabajando? ¿Qué temas son los que ocupan tu tiempo?

AS: Desde hace un tiempo me dedico mucho a mi jardín, le doy mucho tiempo a las plantas y esta experiencia me llevó a pensar que las reflexiones que ha motivado el jardín son demasiado románticas, como Loa a la tierra (2019) de Byun-Chul Han, es un libro genial, es cierto, pero mi formación me hizo pensar que esa mirada al jardín no es la salida, así que empecé a escribir una teoría crítica de la jardinería; indago en una relación con la naturaleza que no sea ni romántica ni acorde con la racionalidad extractivista capitalista. Me inspiro en el mismo Echeverría, aunque él no estudió explícitamente el tema; de hecho, la desconfianza del romanticismo la aprendí de él; por ejemplo, cuando su descripción del ethos romántico deviene en una imagen infernal. Michael Löwy critica mucho esta idea del ethos romántico, dejando ver que a él le gusta más el romanticismo; incluso Benjamin reivindica el espíritu romántico. Por supuesto, algunos colegas creen que Bolívar fue algo injusto con el romanticismo.

En mi trabajo evito los extremos o miradas radicales que siguen teniendo una impronta romántica, esa idea de creer que alguna vez existió una relación idílica con la naturaleza, que conduce a defenderla a costa del ser humano o del desarrollo de las poblaciones; y, por supuesto, también estoy en contra de algo que es más evidente, que es la racionalidad instrumental extractiva, que es utilizar a la naturaleza solamente como un valor de cambio. Precisamente ahora me pregunto cuál sería el ethos clásico en relación con la naturaleza. Ya encontraré una respuesta.

DJH: Finalmente, un par de libros que recomiendes a nuestros lectores.

AS: Leo mucha ficción, soy una lectora empedernida de este género porque, volviendo a la metáfora del chaquiñán, es un atajo para pensar mundos posibles y de ya materializarlos, por lo menos en

la imaginación. Todo lo relacionado con la ejercitación de la imaginación es lo que nos va a permitir poner entre paréntesis la irrevocabilidad de este mundo y permitir que veamos alternativas. Si todos leyéramos un poco más de literatura estaríamos más dispuestos a no aceptar el mensaje capitalista de irrevocabilidad de lo que es. Dicho esto, tengo dos libros que releo periódicamente. Uno, por supuesto, que me viene de mi afán por la ficción, que es la literatura de las hermanas Brontë, de la que también escribí bastante; en especial adoro Cumbres borrascosas (1847). Y otro libro que llevo leyendo desde que tengo 20 años es Los demonios (1872) de Dostoyevski, una mirada muy lúcida sobre el ser humano y lo que también puede ser. Si puedo sumar uno más, pues un libro que me gusta y que me ha ayudado a pensar el jardín es Jardín (2023) de Jens Andermann, no es de la teoría crítica, pero habla de la dimensión del campo y de la de uso, esto también está muy lindo.